



Wat heet ‘beter’?

De grens van techniek

Paulus Van Bortel*

Alles functioneert. Dat is juist het beangstigende, dat het functioneert en dat het functioneren aanzet is tot verder functioneren.¹

1. Over de grenzen

Op een mooie dag ontdekten we altijd al een hybride wezen te zijn geweest, nooit modern want verweven met techniek. Aan de juistheid van deze ontdekking kan nauwelijks nog worden getwijfeld, maar dat neemt niet weg dat we ons de vraag kunnen stellen *in welke mate* of *in hoeverre* we hybride wezens zijn.

Met deze ontdekking vergaten we misschien wel *wie* wij zijn. Want als we hedendaagse techniekfilosofen mogen geloven behoort de techniek tot de menselijke conditie en lijkt dat gegeven voor hen voldoende om er een metafysica en ethiek uit af te leiden. Naar eigen zeggen hebben zij het voordeel niet langer somber of pessimistisch te zijn, de technologie niet meer te zien als een destructief proces dat tot vervreemding en ontmenselijking leidt. Neen, ze zijn pragmatisch geworden, denken genuanceerder over de relaties tussen mens en techniek en beroepen zich bij voorkeur op de empirische analyse.

De hedendaagse techniekfilosofie deelt ons lessen uit: we mogen ons niet laten chanteren door het verlichtingsdenken dat je van vijandigheid beschuldigt als je je er kritisch over uitlaat (Verbeek 2011a, p. 89); we moeten het subject-objectdualisme van het humanisme afzweren omdat het ‘deel [uitmaakt] van [...] een metafysica die ons belemmert om op een goede manier na te denken over de relatie tussen mens en techniek’ (Verbeek 2011a, p. 90); wij moeten ‘*leren* om los te komen van “ja” of “nee” zeggen tegen nieuwe technologie’ (Verbeek 2013, p. 118); we ‘moeten *leren* omgaan met de effecten die [bijvoorbeeld] de Googlebril heeft op [onze] relaties met anderen (Verbeek 2013, p. 121); we moeten ‘*leren* willen dat bewuste levende wezens

* Paulus VAN BORTEL is docent filosofie aan Thomas More bij de departementen Taal & Communicatie in Antwerpen en Industriële Wetenschappen in Mechelen. Hij doceert gezondheidsethiek aan de Universiteit Antwerpen en is geaffilieerd onderzoeker bij het Overlegcentrum voor Ethiek van de KU Leuven. E-mail: paulus.vanbortel@hiw.kuleuven.be



op een dag niet meer net als wij “natuurlijk” en onvermijdelijk zullen sterven’ (Hottois, p. 24); [we] moeten ons *leren* overgeven aan de technologie, *leren* geloven in de *homo faber* die ‘de operationele wil [bezit] voor een technische overwinning [...] van de menselijke conditie’ (Hottois, p. 92, mijn cursiveringen).

De toon is gezet, de kampen lijken mooi ingedeeld. Aan de ene kant zijn er de bioconservatieven, verlichtingsdenkers, modernisten of humanisten (Jürgen Habermas bijvoorbeeld) die uitgaan van een wantrouwen jegens de bedreigende en binnendringende technologie. Zij stellen grenzen aan de technologie wanneer die de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens op het spel zet en hem niet als doel in zichzelf maar als middel behandelt. Daartegenover staan de transhumanisten (Gilbert Hottois of Ray Kurzweil bijvoorbeeld) die ons willen leren geloven dat de mens door onsterfelijke cyborgs moet worden vervangen (zie bovenstaande les van Hottois) en ons leren hopen dat ‘er misschien op een dag goden komen, goden afkomstig van de aarde en niet van de hemel’ (Hottois, p. 133). Zij stellen geen grenzen aan de technologie maar hebben er een blind vertrouwen in. Daartussenin bevinden zich de posthumanisten (Peter-Paul Verbeek bijvoorbeeld) die het humanisme bekritiseren als een ‘metafysische positie’ van waaruit ten onrechte een radicale scheiding wordt gemaakt tussen subjecten en objecten; het humanisme maakt het subject ‘letterlijk [tot] het referentiepunt van de werkelijkheid’ (Verbeek 2011a, p. 91), waardoor het de verwevenheid van mens en techniek miskent (zie de mediatietheorie).² Het is niet altijd even duidelijk of posthumanisten grenzen willen stellen aan technologie omdat zij – en de volgorde doet ertoe – ‘een ethiek ontwikkelen die zich ten doel stelt de mens op een verantwoorde manier toe te vertrouwen aan technologie’ (Verbeek 2011a, p. 118), en niet omgekeerd: de techniek aan de mens.

Op het eerste gezicht zou er helemaal geen onduidelijkheid over hoeven te bestaan: het posthumanisme trekt geen grenzen want het wil geen grenswachter zijn (*a.w.*, pp. 111-117). De techniekethiek van de grenswachters is nog schatplichtig aan het modernistisch basismodel dat veronderstelt dat er twee aparte sferen bestaan – mens tegenover technologie. Vanuit een ‘extern’ standpunt wil zij erover waken dat technologie niet te ver in het domein van de mens binnendringt, om op die manier te voorkomen dat er zich ongewenste invasies voordoen.

Het posthumanisme bestrijdt dit humanistisch standpunt, want: ‘Technologisch ingrijpen in onszelf is geen daad van overmoed, maar van verantwoordelijkheid nemen voor onszelf.’ (*a.w.*, p. 118). Het vraagt van ons dat we ons *niet bij voorbaat* tegen technologie verzetten. ‘Heel concreet betekent dit: geen verzet bij voorbaat tegen pre-implantatiediagnostiek, gekweekt weefsel of hersenimplantaten.’ (*a.w.*,



pp. 130-131). ‘Nadenken over de vraag wat we van onszelf willen maken, wordt zo een manier om verantwoordelijkheid te nemen voor de technologie die *momenteel ontwikkeld wordt*.’ (a.w., p. 130, mijn cursivering). ‘De techniekethiek moet zich niet blindstaren op de vraag of een bepaalde technologie moreel aanvaardbaar is of niet’ (a.w., pp. 119-120). We moeten ‘leren om los te komen van “ja” of “nee” zeggen tegen nieuwe technologie’ (Verbeek 2013, reeds geciteerd).

Wat hierbij opvalt is dat technologie wordt opgevat als een voldongen feit. Want, ‘hoe dan ook, of we dat nu willen of niet, [we hebben] te maken met nieuwe configuraties tussen mens, technologie en wereld’ (Verbeek 2011a, p. 112). Dit alles wordt afgeleid uit het gegeven dat de mens verweven is met techniek. En daarom vergissen degenen zich die – zoals Habermas – in een ‘oorspronkelijke toestand van de mens’ nog een grens willen zien die aan de techniek kan worden opgelegd: ‘Die oorspronkelijke toestand bestaat immers niet, [... want] we hebben met behulp van technologie *altijd al* een nieuwe mens gecreëerd’ (a.w., p. 117, mijn cursivering). Het lijkt dan ook erg onzinnig om een keuze te willen maken tussen ‘ja’ of ‘nee’ zeggen tegen technologie, want die keuze is al lang gemaakt: het is ‘ja’.

We hoeven ons hierdoor niet gechanteerd te voelen, want het zou nog erger kunnen. Zoals we weten, staat tegenover het humanisme het transhumanisme dat van hetzelfde basismodel vertrekt, maar alle gewicht (omgekeerd) op de technologie legt omdat het ervan overtuigd is ‘dat alle technologische ingrepen in de menselijke natuur verbeteringen zijn, die bovendien moreel wenselijk zijn’ (*ibid.*).

De posthumanist trekt hier wel een grens, want het ‘relativeren van de grens tussen mens en techniek betekent geenszins dat “dus” alles maar moet kunnen en dat er geen ruimte meer overblijft voor ethiek’ (a.w., p. 111). Zoals we weten, wil de posthumanist de mens op een verantwoorde manier aan technologie toevertrouwen. En om dat te doen moeten we ons niet bij voorbaat verzetten tegen nieuwe technologieën ‘maar de kwaliteit van de nieuwe manier van mens-zijn die eruit ontstaat [beoordelen]’ (a.w., p. 130-131). We moeten ons niet blindstaren op de aanvaardbaarheid van een technologie, ‘maar [ons] richten op de kwaliteit van ons leven voor zover het *met* die technologie wordt geleefd.’ (a.w., p. 119-120).³ We moeten ons afvragen “hoe” een nieuwe technologie een plek in de samenleving zou kunnen krijgen’ (Verbeek 2013, p. 116).

Omdat we dus ‘ja’ hebben gezegd tegen technologie ligt de taak van de ethiek erin om de kwaliteit ervan achteraf in te schatten om zo de mens er op een verantwoorde manier aan toe te vertrouwen. Een enkele keer durft de posthumanist ook te anticiperen op de maatschappelijke impact van een ontwerpmethode en zelfs ‘doelbewust



een bepaalde wenselijke maatschappelijke invloed aan het ontwerp mee te geven' (Verbeek 2013, p. 120). Want het 'zoeken naar verantwoorde vormen van verwevenheid van mens en techniek, betekent niet dat elke vorm van verwevenheid wenselijk is en dat we maar lukraak aan onszelf moeten gaan knutselen. Met Habermas ben ik van mening dat we niet zomaar elke genetische "verbetering" van de mens moeten doorvoeren, en dat respect voor vrijheid en menselijke waardigheid hier een belangrijke rol spelen.' (Verbeek 2011a, p. 119). En elders zegt hij: 'Om nieuwe waarden te kunnen scheppen hebben we een ja-zeggen nodig. Niet tegen techniek *als zodanig*, niet tegen alle techniek *die we maar kunnen ontwikkelen*, maar wel tegen een leven met techniek.' (*a.w.*, p. 135, mijn cursivering)

De posthumanist stelt grenzen aan de techniek, maar zonder een grenswachter te zijn. En daarom heeft hij een andere ethiek nodig die de techniek van binnenuit begeleidt. Zij 'plaatst zich niet *buiten* het domein van de technologie, maar engageert zich uitdrukkelijk met het proces van techniekontwikkeling. Door zich te engageren met de maatschappelijke inbedding van technologieën, beoogt deze "begeleidings-ethiek" bovendien gebruikers te helpen om technologieën in hun leven te integreren, en beleidsmakers om gestalte te geven aan de rol van technologieën in sociale praktijken' (*a.w.*, p. 120, vergelijk ook met Verbeek 2013, pp. 118-120). Zo'n type ethiek is vanzelfsprekend waardevol en heeft het grote praktische voordeel 'dat ethiek [niet] te ver verwijderd blijft van de technische praktijk. En dat ethische reflectie [...] invloed heeft op concrete technologische ontwikkelingen' (Verbeek 2013, p. 116).

In het licht van de eerder gemelde onduidelijkheid over het stellen van grenzen aan de technologie wringt de posthumanist zich als hybride in een middenpositie: een spagaat tussen de ongelijke gronden van het humanisme en het transhumanisme – de eerste wordt laf genoemd omdat hij (nog te veel) 'nee' zegt tegen technologie, de tweede is overmoedig omdat hij onvoorwaardelijk 'ja' heeft gezegd (zie Verbeek 2013, p. 118). Verwijzend naar die ongelijke gronden zouden we het zo kunnen stellen: *metafysisch* leunt de posthumanist aan bij het transhumanisme dat in de verbetering (en perfectionering) van de mens de operationalisering ziet van de zuivere (platoonse) idee; in zijn *ethiek* steunt hij op het humanisme waarvan hij de 'waarden van vrijheid en verantwoordelijkheid [niet] overboord [wil] gooien' (Verbeek 2011a, p. 90). Hoewel het humanisme metafysisch door de nieuwe technologieën achterhaald begint te raken (vergelijk *a.w.*, p. 107), het 'slechts één specifieke manier [is] om [de] relatie [tussen mens en wereld] te denken die op een specifiek moment in de geschiedenis is ontstaan', en dus niet moet worden verabsoluteerd (*a.w.*, p. 92), hoewel het 'aan de basis [ligt] van de moderne wetenschappen en zo een enorm veld van



wetenschappelijke kennis mogelijk [heeft] gemaakt (*ibid.*), met als gevolg dat het zich vandaag dus lijkt te keren tegen hetgene wat het zelf mogelijk maakte, toch blijft de posthumanist ethisch trouw aan de humanistische beginselen. Want: ‘Uiteraard deel ik geheel de gedachte dat we de vrijheid van anderen zoveel mogelijk moeten respecteren en dat we mensen als doel in zichzelf en niet als middel moeten behandelen’ (*a.w.*, p. 115). De posthumanist is tegen het humanisme als metafysische positie, maar hij laat zich daarom nog niet chanteren (*a.w.*, p. 90), want zijn vijandigheid richt zich niet tegen de humanistische morele beginselen.

Het posthumanisme is dus een *post*-humanisme in metafysische zin. Het komt na het humanisme dat in die zin achterhaald is. En daarom moest de mens aan de techniek worden toevertrouwd, en niet omgekeerd: de techniek aan de mens. Vanuit dat humanistische beeld van de mens moet hij nu – als het ware in een (religieus)⁴ overgangsrитуeel – in de technologie worden geïntroduceerd om een echte, bewuste hybride te worden, aangepast aan het nieuwe beeld van de mens. De vraag blijft natuurlijk of hierdoor de asymmetrische relatie niet gewoon wordt omgekeerd: aan de technologie blijkt nu toch veel autonomie te worden toegeschreven; een autonome kracht waaraan we ons moeten *leren* overgeven. En verschijnt hiermee niet opnieuw het (sombere en pessimistische) beeld van technologie dat erg lijkt op dat wat door velen eerder werd beschreven? Het is een doelloos *proces*⁵ dat zich quasonafhankelijk van de mens voltrekt en waar technologen zelf niet onderuit kunnen; technologie als een zelfgemaakte lotsbestemming die ons overkomt. Een beeld waarvan Lyotard ooit zei dat het ‘de ideologie [is] van de huidige tijd, [de “ontwikkeling”] realiseert het wezenlijke van de metafysica, die eerder een *kracht-denken* dan een subject-denken was’ (Lyotard 1992, p. 14, mijn cursivering). Een beeld dat door de posthumanist ongewild misschien nog wordt onderschreven, want: “‘Het goede midden houden’ betekent dat men niet pretendeert om überhaupt de vraag nog te kunnen stellen of we bepaalde technologieën eigenlijk wel ontworpen hadden mogen worden. Op het moment dat er zijn, hebben ze de wereld al veranderd en moet de mens ermee leven. Wie dat ontkent, miskent de *kracht* van technologie’ (Verbeek 2013, p. 119, mijn cursivering).⁶

En er blijft nog die andere vraag hoelang de humanistische morele waarden het transhumanisme nog begeleidend zullen kunnen afremmen. Als het humanisme metafysisch al gehavend is, hoe is het dan nog ethisch gewapend tegen de kracht van technologie? Want als het ‘slechts één specifieke manier [is] om [de] relatie [tussen mens en wereld] te denken die op een specifiek moment in de geschiedenis is ontstaan’, en dus niet moet worden verabsoluteerd (reeds geciteerd), wat zal het dan beletten om op een gegeven moment ook ethisch te worden achterhaald?⁷ En als



ethiek voortdurend door technologie wordt beïnvloed, waar haalt zij haar kracht dan vandaan – nu de metafysische bodem onder haar voeten is weggehaald – om er nog enig verzet – wat ethiek toch altijd doet – tegen aan te tekenen?⁸ Want deze ethiek mag geen grenswachter meer zijn, die de techniek misschien nog op een verantwoorde manier *aan de mens* had willen toevertrouwen. Ze moet een begeleidende ethiek zijn, misschien niets meer dan een *embedded ethics* die slechts een unilaterale versie van het proces te zien krijgt.⁹ Om een breder (en maatschappelijk) overzicht te krijgen zal je toch – ook al is het maar voor even – buiten de technologie moeten gaan staan – of minstens een zigzagbeweging moeten maken.¹⁰

De kampen zijn dus ingedeeld – humanisme, transhumanisme en posthumanisme –, de posities ingenomen – ‘nee’, ‘ja’ en ‘ja, maar met begeleiding’. En zoals ze daar mooi op een rijtje staan, zien we pas goed dat het allemaal varianten van een humanisme zijn. Ik laat ze voor wat ze zijn – niet omdat ik tegen een humanisme ben of uit angst me erdoor te laten chanteren. De hele vraag is echter of we wel *humanist*¹¹ of *ooit modern*¹² moesten zijn om van de mens uit te gaan en techniek aan hem toe te vertrouwen, en niet omgekeerd zoals de post- en transhumanisten suggereren. Want volstaat de ontdekking dat we altijd al een hybride wezen zijn geweest, dat de techniek tot onze menselijke conditie behoort om er een hele metafysica en ethiek uit af te leiden?¹³ Om deze vraag anders te stellen: we zijn omgeven door techniek, ermee verweven, technologie dringt zelfs in ons lichaam binnen (door medicatie bijvoorbeeld), maar is techniek álles? Loopt er met andere woorden geen barst door de verwevenheid die haar dan minder absoluut maakt? Een barst die Freud bijvoorbeeld al aangaf, toen hij op zoek was naar de redenen van ons onbehagen: de mens is ‘een soort prothesegod’ geworden, maar blijkbaar voelt hij ‘zich niet gelukkig in zijn goddelijkheid’ (Freud 2006, p. 486).¹⁴

Misschien is er wel iets aan die menselijke conditie dat steeds aan ons ontsnapt, iets wat haar daarom menselijk en kwetsbaar maakt, maar waar de genoemde humanismes, de wetenschap en technologie helemaal niets van willen weten.¹⁵ Iets wat in (het besef van) dat ontsnappen een reden legt waarom we misschien ‘de vrijheid van anderen zoveel mogelijk moeten respecteren en dat we mensen als doel in zichzelf en niet als middel moeten behandelen’. Iets wat aan ons nog voorafgaat, nog vóór we technisch kunnen ingrijpen. En daarom moeten we de vraag nog stellen *in welke mate* of *in hoeverre* we hybride wezens zijn.

Een concreet en voorlopig antwoord op die vraag zou kunnen zijn dat we, ondanks de verwevenheid, tussen mens en techniek bijna vanzelfsprekend een onderscheid



kunnen maken. Dit doen we bijvoorbeeld wanneer we naar de stem van een zanger luisteren. We kunnen horen of iemand technisch goed (perfect) zingt. Toch is dat wat ons ontroert of aanspreekt niet zozeer de techniciteit van de uitvoering, maar datgene wat daar nog aan ontsnapt: de ‘grain’ of het ‘timbre’ van de stem.¹⁶ Het omgekeerde is zelfs het geval: er zijn zangers en zangeressen die technisch gezien matig kunnen zingen maar ons toch kunnen ontroeren – zoals Bob Dylan bijvoorbeeld of Björk.

Met de gedachte dat iets aan ons ontsnapt, kan ik de titel en ondertitel van deze bijdrage verduidelijken. Het is niet omdat ‘wij nooit modern zijn geweest’ (Latour 1994) dat het volstaat om die andere helft van zichzelf, het deel van de dingen, aan het menselijke terug te geven om het te redden (zie noot 13), om *de grens van de mens* (Verbeek 2011a) te leggen in een gebrek dat door techniek wordt gecompenseerd. Wij zijn vooral nooit modern geweest omdat er iets aan ons ontsnapt wat geen gebrek is, maar wat een *breuk* in ons vormt, waardoor we niet met onszelf samenvallen. Welnu, het technische denken is een bepaalde manier van denken, met name een *bepalend* denken, waardoor het die breuk opvat als een gebrek dat het wil compenseren, maar daar nooit volledig in slaagt omdat die breuk niet te dichten valt – er ontsnapt altijd iets aan.¹⁷ Met de grens van techniek wil ik wijzen op, zeg maar die *epistemologische* grens van techniek – van haar bepalend denken –, een grens die haar ervan weerhoudt oog te hebben voor datgene wat aan ons ontsnapt. Aansluitend bij deze epistemologische grens kunnen we ons de vraag stellen wat, vanuit de techniek begrepen, voor ‘goed’ of ‘beter’ doorgaat – en de vraag die daarmee samenhangt, is wat we daarmee misschien dan ook opgeven. Deze laatste vraag zullen de humanismes zich waarschijnlijk ook stellen en verschillend beantwoorden, maar geen van hen zal rekening houden met wat aan ons ontsnapt.

Om deze problematiek te illustreren zal ik in wat volgt een beroep doen op twee vrouwen die over onze verhouding met techniek ernstig hebben nagedacht: in het eerste deel op Hannah Arendt, met wie ik de ondertitel zal behandelen; in het tweede deel beroep ik me op Sherry Turkle die met haar lange carrière aan het MIT¹⁸ goed geplaatst is om een inzicht te geven in het ‘betere’ van de techniek.

2. *De grens van techniek*¹⁹

Het interessante aan Arendts positie is dat zij in de jaren na de Tweede Wereldoorlog van dichtbij kon volgen hoe grensverleggende nieuwe technologieën tot ontwikkeling kwamen. Zij kon als het ware vanuit de ‘oude’ wereld de aankomende



nieuwe wereld bekijken. De observaties die zij deed en de vragen die ze stelde situeren zich op een scharniermoment in onze hedendaagse geschiedenis. Om die redenen, als in een soort van ‘voor’ en ‘na’, kunnen ze worden geactualiseerd om enig inzicht te verkrijgen in de verworvenheden van onze huidige tijd. Verder kan men moeilijk beweren dat Arendt een ronduit *modern* denker is;²⁰ daarvoor heeft ze bijvoorbeeld vanuit haar republikaanisme de menselijke autonomie al van de publieke ruimte afhankelijk gemaakt.

Wat voor ons onderwerp inhoudelijk van belang is, is haar werk *The Human Condition*,²¹ dat ze in 1958 publiceerde. Daarin stelt ze onder meer dat ‘[b]uiten en behalve de voorwaarden waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven, [...] mensen voortdurend hun eigen door hen zelf in het leven geroepen voorwaarden [scheppen], die [...] dezelfde conditionerende macht bezitten als natuurlijke dingen’ (Arendt, p. 21). Arendt geeft aan dat ‘mensen altijd, wat zij ook doen, geconditioneerde wezens [zijn] – geconditioneerd door onder meer ‘het leven zelf, nataliteit en sterfelijkheid, het zijn in de wereld, pluraliteit, de aarde’ (p. 23) – en ‘omdat het menselijk bestaan een geconditioneerd bestaan is, zou het onmogelijk zijn zonder de dingen’ (p. 21). Hiermee onderstreept ze het belang van de techniek, die ‘een zekere mate van bestendigheid en duurzaamheid aan de vergankelijkheid van het aardse leven en de kortstondigheid van de menselijke tijd [verleent]’ (p. 20). Techniek brengt dus stabiliteit in ons leven en is noodzakelijk om aan een bewoonbare en betrouwbare wereld te bouwen.

En toch is Arendt van bij het begin van *The Human Condition* bezorgd over de nieuwe technologieën die er in die tijd tot ontwikkeling kwamen. Ze stelt zich meermaals de vraag: *Wat zou er met de mens en de mensen gebeuren, wanneer de weg die de technologie is ingeslagen zich door zou zetten?* In de inleiding geeft ze voorbeelden van nieuwe technologische ingrepen die voor ons intussen gemeengoed zijn geworden: de lancering van de eerste satelliet in 1957; de pogingen om leven te verwekken in een reageerbuis; eugenetische experimenten; onderzoek naar de verlenging van de levensduur van de mens tot voorbij de honderdjaargrens.

Arendt vermoedt dat de achterliggende motivatie voor deze experimenten ligt in het algemene verlangen van de technowetenschappers ‘om de verbondenheid aan de aarde te doorbreken’ (Arendt, p. 12) en in de ‘wens aan de menselijke conditie te ontsnappen’ (p. 13) of zelfs in een ‘opstandigheid tegen het menselijke bestaan zoals dit is gegeven, een vrije gift uit het niets (seculair gesproken), die [de wetenschapper] als het ware wenst te ruilen voor iets wat hij zelf heeft gemaakt’ (*ibid.*). Technologie lijkt als volgt te redeneren: de mens is verkeerd gemaakt, zijn aardse en sterfelijke



leven is een gebrek dat door techniek moet worden gecompenseerd – want wat we *zelf* maken, maken we ‘beter’.²²

Dit algemene verlangen bestaat erin de mens te verlossen van zijn sterfelijke, aardse leven, dat als een veralgemeend lijden wordt opgevat, zonder erbij stil te staan wat er met hem zou gebeuren als dit streven werkelijk gerealiseerd zou worden. Arendt schat de mogelijkheden van de technologische ontwikkelingen ernstig in: zij voorziet een evolutie naar een situatie die het huidige transhumanisme uitdrukkelijk nastreeft, en stelt zich de vraag of men zich voldoende realiseert wat er met de mens zal gebeuren wanneer dit streefdoel ook wordt bereikt.

Wat dit betreft lijkt ze zich aan te sluiten bij wat Freud eerder de prothesegod heeft genoemd, die nooit een echte god zal worden omdat hij een geconditioneerd wezen blijft. Dit geldt eveneens voor de onsterfelijke mens van het transhumanisme, die een eindeloos leven zal leiden waarin hij voor altijd gevangen blijft – of, zoals de halfelf Arwen uit *The Lord of the Rings*, die verliefd werd op Aragorn, daarom kiest om sterfelijk te worden en zegt, dat *onsterfelijken voor altijd herinnerd zullen worden aan wat ze verkeerdt hebben gedaan*.²³ De onsterfelijkheid van het transhumanisme – de verlenging van de levensduur – is een loutere verlenging van het leven (zelfs als cyborg) dat als een menselijk bestaan is geconditioneerd. Deze onsterfelijkheid is in feite een oneigenlijke onsterfelijkheid want ze schakelt de dood niet uit – deze onsterfelijke mens zal nog kunnen sterven door een ongeval, moord, zelfmoord of door de stekker eruit te trekken. Want onsterfelijkheid is de eeuwigheid niet; deze mens wordt nog steeds geboren – anders wellicht, maar er is een begin aan het leven en een einde, dat eventueel kan worden uitgesteld. Het streven naar onsterfelijkheid is de droom van een sterveling, en de vraag is of het niet bij deze droom uit de mythologie moet blijven, of deze droom niet een onderdeel is van de betekenis die hij in zijn sterfelijke leven vindt, en daarom werkelijk ‘een droom’ moet blijven.

Wanneer Arendt zelf over onsterfelijkheid spreekt, heeft ze een heel andere betekenis daarvan op het oog – wat mede haar bezorgdheid om de nieuwe technologieën verklaart. Het streven naar onsterfelijkheid is naar de antiek-Griekse opvatting het kenmerk van het actieve leven van de mens voor zover hij zich in een duurzame gemeenschappelijke wereld bevindt. Mensen zijn de enige stervelingen ‘omdat zij, anders dan de dieren, niet louter bestaan als exemplaar van een soort, waarvan het onsterfelijke leven gewaarborgd wordt door de voortplanting’ (Arendt, p. 30). Mensen overstijgen dit natuurlijke niveau en hun opdracht ligt ‘in hun vermogen dingen voort te brengen – werken, daden en woorden – die het stempel van onvergankelijkheid zouden verdienen’ (*ibid.*). Anders dan in het transhumanisme ligt het verlangen



naar onsterfelijkheid in het achterlaten van iets duurzaam in de gemeenschap (een werk, een geschrift) dat de sterfelijke enkeling overleeft. Het is dus in en door die gemeenschap dat hij onsterfelijkheid kan verwerven. Waar de nieuwe technologieën ons naartoe drijven is echter een punt waar de gemeenschap of gemeenschappelijkheid dreigt te verdwijnen en mensen op het niveau van de natuur worden teruggevoerd. Dat laatste sluit aan bij de transhumanistische invulling van onsterfelijkheid; het eerste ziet Arendt ‘gebeuren in een massamaatschappij, of onder invloed van massahysterie, waarbij wij alle mensen zich plotseling zien gedragen alsof zij leden waren van één gezin, en ieder de opvattingen van zijn buurman overneemt en verder draagt’ (Arendt, p. 66). Mensen zijn dan ‘volledig tot eenlingen geworden, [...] [z]ij zijn allen gevangen in de subjectiviteit van hun eigen zuiver persoonlijke ervaring, die er niet minder zuiver persoonlijk om blijft, ook al heeft een oneindig aantal anderen een oneindig aantal malen dezelfde ervaring. Het einde van de gemeenschappelijke wereld is gekomen wanneer ze slechts onder één aspect verschijnt en het haar slechts is toegestaan één perspectief te bieden’ (*ibid.*).

Arendt sprak dus met grote bezorgdheid over de nieuwe technologieën en stelde toen al de vraag of wij (voor)bereid zijn onze nieuwe wetenschappelijke en technische kennis in deze richting van een onsterfelijke mens metterdaad te gebruiken. ‘[Een] vraag [waarop] de wetenschap het antwoord niet [kan] geven; het is *een politieke vraag van de eerste orde* [want *ze belangt ons allen aan*], en we hebben er daarom alle reden toe de beslissing in deze niet uitsluitend over te laten aan geleerden of beroepspolitici’ (Arendt, p. 13, mijn cursivering).

Want ‘het zijn zaken van praktische politiek, onderworpen aan het oordeel van velen’ (Arendt, p. 16). Arendts argwaan ten aanzien van professionele politici in zaken als deze heeft te maken met het gegeven dat beroepspolitici er alle belang bij hebben om in het politieke bedrijf te blijven – het is immers hun beroep. Zij zouden om die reden opportunisme en eigenbelang boven de overtuigingen en uitgangspunten die ze als verkozenen vertegenwoordigen kunnen stellen. Haar wantrouwen tegenover het oordeel van wetenschappers schrijft ze toe aan de eigen aard van de technologie waarin voor menselijke taal nauwelijks nog plaats is.²⁴ Als dit het geval is, als er binnen het technologische universum slechts gecommuniceerd wordt met een abstracte (virtuele, digitale) taal, die juist van de menselijke taal (symbolisering, zingeving, ...) abstractie maakt om louter objectief en positief te zijn, dan staat wel degelijk het politieke – het domein van het spreken, de discussie en het conflict bij uitstek – op het spel. Meer nog, als men het politieke oordeel alleen aan de technologen zou overlaten, dan wordt vanwege hun claim op objectiviteit en positiviteit het



politieke buiten spel gezet – wie zal hen durven tegenspreken? Niet alleen omdat ze dan tezelfdertijd rechter én partij zouden zijn, maar ook omdat ze alleen met hun wetmatigheden zullen rekenen en rekening houden.

De technologische ontwikkelingen gaan ons allen aan.²⁵ En daarom, als een politieke vraag van de eerste orde, als een ‘menselijke aangelegenheid’ bij uitstek, doet die andere volgorde ertoe, waarbij de technologie op verantwoorde wijze aan de mens wordt toevertrouwd – en niet omgekeerd. Sterker nog, er is iets aan de mens waardoor de vraag naar de ‘epistemologische’ grens van de techniek kan worden gesteld. Want het is verre van duidelijk wat we ons bij de menselijke aangelegenheden moeten voorstellen, of ze wel iets bepaalds zijn en of we hen met enige zekerheid kunnen bepalen. Misschien schuilt daarin hun kwetsbaarheid, dat ze ons nooit die zekerheid kunnen geven, niettegenstaande ze voor ons leven bepalend zijn.

Om dit te verduidelijken gaat Arendt in op een gedachte die al door Augustinus werd geformuleerd, met name dat we op de vraag naar *wie* wij zijn nooit een antwoord kunnen geven;²⁶ elk antwoord verwijst naar *wat* we zijn. ‘Het is hoogst onwaarschijnlijk dat wij, die van alle ons omringende dingen de eigen aard kunnen vaststellen, doorgronden en definiëren, ooit in staat zouden zijn dit te doen met betrekking tot ons zelf – het zou zoiets zijn als het springen over onze eigen schaduw’ (Arendt, p. 22). De pogingen die wij ondernemen om te zeggen *wie* iemand is, stranden op uitdrukkingen die zeggen *wat* hij is; ‘wij raken de draad kwijt en geven een opsomming van eigenschappen, die hij uiteraard gemeen heeft met anderen zoals hij; wij gaan een type beschrijven, een “karakter” in de oude betekenis van het woord, met het gevolg dat juist zijn specifieke uniek zijn ons ontsnapt’ (Arendt, pp. 179-180).²⁷ Deze onbepaalbaarheid van *wie* wij zijn – onze singulariteit – wordt door onze kennis en door de wetenschappen omzeild door de mens te definiëren als *wat* hij is. Wil men de onbepaaldheid (objectief) bepalen dan schiet men eraan voorbij, want het levert bepaalbare eigenschappen op die enkel zeggen wat we zijn, en die we met anderen delen.

Het is voor dit onbepaalde of ‘onafstembare’, zoals Lyotard het later heeft genoemd (p. 12), dit *infans* (onder meer p. 50, p. 143) dat zelf geen stem heeft, maar ons doet spreken met de aan ons eigen ‘timbre en nuances’ (p. 140), dat we nog een gevoeligheid aan de dag moeten leggen, willen we de gemeenschap, de pluraliteit van mensen – *pluraliteit van singulariteiten* – ernstig nemen, en geen geweld aandoen. Het is door deze breuk, waardoor iets aan ons ontsnapt en we niet met onszelf samenvallen, dat er iets aan ons voorafgaat nog voor we (technisch) kunnen ingrijpen.



Dat we niet met onszelf samenvallen, wijst er ook op dat onze identiteit niet vooraf gegeven is: we zullen haar ontlene aan anderen en aan wat anderen over ons zeggen. We zullen haar construeren omdat er geen harde kern is (een te ontdekken *wie*) waarop we kunnen terugvallen om ons volledig te bepalen (zie Verhaeghe 2012, *passim*). In die zin verlangen we 'iemand te zijn'. Dit verlangen kan zich op verschillende manieren uiten, maar: 'Eén belangrijk aspect hiervan is het verlangen om *voor anderen* "van belang te zijn", om door anderen geapprecieerd of erkend te worden.' (Burms en De Dijn, p. 3) Ik citeer hier uit het Nederlandstalige standaardwerk over de zingevende of betekenisinteresse. Merk vooreerst op hoe het citaat gemakkelijk aansluit bij de betekenis van 'onsterfelijkheid' die Arendt op het oog had: ons verlangen 'iemand te zijn', is een verlangen om van betekenis te zijn door iets duurzaam achter te laten in de gemeenschap. Bovendien wijzen de auteurs van bij het begin op de paradoxale structuur van het verlangen naar erkenning. 'Wij willen alleen maar geapprecieerd, bewonderd of erkend worden door personen die een zekere onafhankelijkheid tegenover ons kunnen bewaren.' (*ibid.*) Een afgedwongen waardering zou ze waardeloos maken, net zoals de waardering van een vleier als een geschenk is dat je om de verkeerde reden wordt gegeven. 'Het oordeel van de ander interesseert ons slechts voor zover het *zijn* oordeel is en voor zover wij er dus geen volmaakte controle over hebben.' (*ibid.*) We verlangen dus 'iemand te zijn', maar die erkenning interesseert ons slechts in de mate dat de appreciatie gemeend en *niet* gegarandeerd is – aan het gegeven dat de erkenning ook *niet* zou kunnen plaatsvinden ontleent ze haar betekenis.

Er ontsnapt dus iets aan ons (*wie* we zijn), wat maakt dat we daardoor verlangen 'iemand te zijn'. En op zijn beurt ontsnapt iets aan dat verlangen naar erkenning wat we niet onder controle hebben (ze moet onafhankelijk, niet afgedwongen, niet uit vleierij en ook niet als een standaard beleefstijdsformule worden gegeven). Arendt beschrijft een gelijkaardige structuur in wat zij de remedies van de menselijke aangelegenheden noemt. Deze remedies dienen ertoe om een aan gang zijnde proces, dat gekenmerkt wordt door een aaneenschakeling van acties en reacties die tot een uitzichtloze kettingreactie kan leiden, te onderbreken en opnieuw te kunnen beginnen. 'Het proces, ontketend door een enkele daad, kan letterlijk tot het einde der tijden blijven doorgaan, tot het einde van de mensheid zelf' (Arendt, p. 231). Indien er geen mogelijkheid zou bestaan om een op gang gebracht proces te onderbreken, dan zouden we door die ene handeling gedetermineerd worden en zou de vrijheid waarmee we handelen meteen omslaan in haar tegendeel: 'ons vermogen tot handelen [zou] zich als het ware beperken tot één enkele daad, waarvan wij ons nooit meer zouden



kunnen losmaken; wij zouden voor altijd de slachtoffers van zijn consequenties blijven, in zekere zin in dezelfde situatie (...) verkeren als die tovenaarsleerling die de toverspreuk was vergeten om wat hij had ontketend weer te bezweren' (Arendt, pp. 235-236).

Een van die remedies die een proces kunnen onderbreken, om vervolgens opnieuw te kunnen beginnen, is de vergeving. Omdat elke handeling (daad of woord) onomkeerbaar is (ze werd ooit gesteld of uitgesproken en men kan erop aangesproken worden), kan ze een kettingreactie veroorzaken die door die ene handeling wordt gedetermineerd. Vergeving onderbreekt de kettingreactie, maar 'de daad van vergeving kan nooit worden voorzien' (p. 239). Ze wordt onvoorspelbaar gegeven, en deze onvoorspelbaarheid is een wezenlijk kenmerk van de vergeving, anders verliest ze haar betekenis: een gegarandeerde vergeving is geen vergeving meer, want die garantie zou haar zinloos maken en eerder een blanco cheque aanbieden die ons voor geen enkele verantwoordelijkheid stelt. Vergeven is de enige reactie die niet louter reageert, 'maar een nieuwe, onverwachte daad vormt, die niet onvoorwaardelijk is bepaald door de daad die haar heeft uitgelokt, en dus zowel degene die vergeving schenkt als degene die vergeving krijgt, bevrijdt van de consequenties van die eerste daad' (*ibid.*).

Arendt onderstreept dat vergeving van anderen of een gemeenschap komt en niet van het proces. Wat ook veronderstelt dat men, al is het maar voor even – en eventueel zigzaggend – buiten het proces gaat staan om het te kunnen onderbreken. Vergeving is die onverwachte geste die getuigt van een '*grootheid* [of grootmoedigheid], omdat [ze] de beperkingen van het algemeen aanvaarde doorbreekt en het domein betreedt van het *buitengewone*, waar maatstaven voor het gewone dagelijkse leven niet langer gelden' (Arendt, p. 204, mijn cursivering). In die zin gelijkt deze remedie van de menselijke aangelegenheden op al die dingen die we koesteren omdat ze kortstondig, eindig, teer of kwetsbaar en niet noodzakelijk gegeven, maar daarom precies van betekenis zijn.

Als onderbreking komt de vergeving niet van het proces zelf, maar van de menselijke aangelegenheden. Als we over deze menselijke mogelijkheid niet meer zouden kunnen beschikken belanden we in die beangstigende situatie die Heidegger in het interview met *Der Spiegel* omschreef als: 'Alles functioneert. [...] [E]n het functioneren [is] aanzet tot steeds verder functioneren' – het is als een ononderbroken kettingreactie. Daarom benadrukt Arendt dat het handelen, dat door onzekerheid wordt gekenmerkt, eigen *menselijke* remedies in zich draagt die een kettingreactie kunnen doorbreken en die samen met het handelen bedreigd worden wanneer de menselijke aangelegenheden onder het regime van het technische denken worden geplaatst.



Laten we daarom nagaan hoe datgene wat aan ons en onze controle ontsnapt, vorm krijgt in een technisch of bepalend denken. De belangrijkste kenmerken van dit denken zijn: het definiëren, vastleggen en dus ook het kunnen garanderen van een bepaald gegeven. Zoals we hebben gezien is dat wat aan ons ontsnapt de vraag naar het *wie* waarop we geen antwoord kunnen geven. Ons verlangen naar waardering of erkenning dat uit dit gegeven voortvloeit, ontsnapt aan onze controle omdat het krijgen van waardering – zoals bij de vergeving – niet gegarandeerd is. Het risico van afgewezen te worden en de onzekerheid over de onvoorspelbaarheid van het krijgen van erkenning of vergeving vormen dus de noodzakelijke voorwaarden van hun betekenis. Zoals we hebben gezien zal een technisch of bepalend denken de onbepaaldheid van *wie* wij zijn vertalen in *wat* we zijn, in eigenschappen die we met anderen delen. Bijgevolg bepaalt het onze singulariteit niet, want die blijft aan het wat ontsnappen. Hiermee is overigens niet beweerd dat we in de vorming van onze identiteit geen beroep zullen doen op die eigenschappen. Wat wel beweerd wordt, is dat we met die eigenschappen niet samenvallen, omdat het *wie* eraan ontsnapt. Ook in het geval van ons genetisch paspoort bijvoorbeeld, dat haarfijn onze *unieke* combinatie van genetische eigenschappen kan bepalen, zal het *wie* wij zijn niet in kaart kunnen worden gebracht, al was het maar omdat het paspoort geen instructies bevat over de wijze waarop we met die informatie moeten of zullen omgaan – ook in dit geval speelt een onvoorspelbare factor mee.

Verder is het aannemelijk dat onze kwetsbaarheid, die het gevolg is van het ontbrekende antwoord op de vraag *wie* wij zijn, door het technische denken zal worden weggenomen door bovenop het *wie* een min of meer cartesiaans subject te construeren, dat in zichzelf zijn zekerheid vindt. Ik denk hier in de eerste plaats aan de ego-psychologische benaderingen die tot op vandaag via verschillende gedragstherapieën hun invloed nog laten gelden.²⁸ In haar vele varianten legt zij telkens de nadruk op de ontwikkeling van een sterk ego als een conflictvrije zone en het aanpassen van het gedrag aan de realiteit, waardoor ze datgene wat aan die constructie ontsnapt, negeert of uit het oog verliest. De voor- en nadelen van deze therapeutische benadering laat ik hier buiten beschouwing. In elk geval is het zo dat ze via ‘externe’ motivaties het gedrag wil beïnvloeden, maar daarom nog geen garanties kan bieden op het aanslaan van de therapie of de duurzaamheid van de gedragsverandering (zie hiervoor Verhaeghe 2009).

Wat het verlangen naar waardering betreft, lijkt het technische denken ons slechts de aangename ervaring ervan te kunnen garanderen. Zoals uit de structuur van het verlangen naar waardering is gebleken, verlangen we niet alleen naar aangename



ervaringen, maar ontleent waardering haar betekenis aan haar onvoorspelbaarheid en aan het risico van afwijzing. De aangename ervaring die met waardering gepaard gaat, is daarom nog geen voldoende reden om ze als een waardering te ervaren. Meer nog, door zich eenzijdig op de positieve ervaring van de waardering te richten miskent het technische denken de noodzakelijke spanning met het negatieve aspect ervan, met name dat ze niet kan worden gegarandeerd. Wat een bepalend denken ons kan garanderen lijkt dan eerder op de positie van de vleier die ons aangenaam wil stemmen maar het verlangen naar waardering niet vervult. En omgekeerd, als iemand te veel moeite doet om gewaardeerd te worden zal dat eerder een averechts effect op ons hebben. Of, in een ander geval, als iemand (door middel van medicatie bijvoorbeeld) in de aangename waan verkeert dat hij door iedereen bewonderd wordt, dan is het zeer waarschijnlijk dat hij bij ons eerder enig medelijden dan erkenning zal wekken. Deze situatie is te vergelijken met iemand die in staat van dronkenschap uitspraken doet die we, omdat hij zich in die staat bevindt, niet serieus nemen.

Algemeen gesproken – en zoals Arendt aangaf – behoren onzekerheid en onvoorspelbaarheid tot de betekenis verlenende kenmerken van de menselijke aangelegenheden. We kunnen ons voorstellen dat technologie ook dit kenmerk wil bepalen. Zo kan ze het onverwachte programmeren. Ik denk hier bijvoorbeeld aan de shuffle-functie op een iPod waardoor songs (geprogrammeerd) *at random* worden afgespeeld. Als we ons echter op het programma zelf toeleggen dan kunnen we ontdekken hoe het ‘systeem’ precies werkt en kunnen we de volgorde van de onvoorspelbare nummers voorspellen – het onverwachte gebeurt dus niet onverwacht; het is een berekende onvoorspelbaarheid. We kunnen ons met andere woorden bewust worden van het gegeven dat technologie het onverwachte simuleert, waarmee ze de ‘indruk’ wekt dat liedjes in een willekeurige volgorde worden afgespeeld. Ik kan me voorstellen dat er nog veel complexere programma’s ontwikkeld werden dan wat met dit voorbeeld wordt geïllustreerd.²⁹ De hele vraag is echter – om Arendts vraag in deze context te herformuleren – of wij bereid zijn ons nog van deze ‘indruk’ te willen ontdoen.

Ten slotte kunnen we de vraag stellen hoe de technologie het risico op afwijzing zal behandelen. Ook in dit geval kan zij de afwijzing programmeren, zoals bij de shufflefunctie die dan bepaalt wanneer al dan niet een waardering (beloning) wordt gegeven. Een dergelijke waardering wordt dan arbitrair toegekend wat de geloofwaardigheid ervan ondermijnt – ze functioneert dan als een Jackpot, die beslist verslaving in de hand kan werken omdat ze ons slechts op goed geluk belooft; we worden dan volledig afhankelijk van en onderworpen aan de geprogrammeerde willekeur (wat niet beantwoordt aan de structuur van waardering). Of denken we aan een *game* waar je



bijvoorbeeld drie levens krijgt waarna het *game* over is – dan weten we vooraf precies hoeveel kansen we krijgen voor we afgewezen worden. Of aan een programma dat afhankelijk van de gegevens die je inbrengt combinaties herkent en op basis daarvan al dan niet een waardering geeft. Deze voorbeelden zijn misschien wel leuk en spannend, maar verraden ook een zekere vrijblijvendheid, willekeur en gemaaktheid die we van de waardering door een concrete persoon niet verlangen. Misschien is het wel die ‘gemaaktheid’ (programma, simulatie) die ons in technologie kan storen – net zoals we ons daaraan in concrete personen kunnen ergeren.

We hebben gezien dat hetgene dat aan ons ontsnapt door het bepalende denken van de techniek wordt ingevuld, maar nooit volledig kan worden opgevuld: het *wie* wordt door het wat of door een cartesiaans subject ingevuld; waardering wordt als een gesimuleerde aangename ervaring gegarandeerd; onvoorspelbaarheid en het risico van afwijzing worden geprogrammeerd. Invullingen vormen op zichzelf niet het probleem – wij geven voortdurend interpretaties en bepalingen aan wat ons ontsnapt –, maar wanneer bepaalde invullingen het alleenrecht van de interpretatie gaan opeisen komen we in die situatie terecht die Arendt beschreef als het einde van de (pluralistische) gemeenschap, waarin zij slechts onder één aspect verschijnt en het haar slechts is toegestaan één perspectief te bieden. Daarmee zou de pluraliteit verdwijnen en daarmee ook de gemeenschap van singulariteiten. In hun plaats komt een systemische complexiteit die als het ware alle leegtes van onzekerheid en onvoorspelbaarheid die interpretaties mogelijk maken, wil dichten.

Deze gedachte dat techniek leemtes opvult en vastlegt (bepaalt) ontleen ik aan Slavoj Žižek, die aan de hand van literaire meesterwerken uitlegt wat bijvoorbeeld *cyberspace* aan het doen is. ‘Wat wordt bedreigd door zijn opkomst, is de dimensie van virtualiteit, die onlosmakelijk verbonden is met de symbolische orde: de wereld van de virtuele werkelijkheid [*cyberspace*] neigt ertoe om de onderliggende fantasie [bepalend] aan het licht te brengen, om deze te verwezenlijken op de tekstuele oppervlakte. [...] De constitutie van de canonieke tekst berust [echter] op een delicate balans tussen wat er gezegd is en waar louter op wordt gezinspeeld. [...] We moeten niet vergeten wat verloren gaat wanneer deze leemten in de tekst worden opgevuld – wat verloren gaat, is de echte aanwezigheid van de Ander. [...] [D]e Ander behoudt [precies] zijn kracht door de absenties [...]. [W]at het realiteitsverlies teweegbrengt in *cyberspace* is niet zijn leegte [...] maar juist zijn excessieve volledigheid’ (Žižek 1997, pp. 168-169). De vrije ruimten die interpretaties (pluraliteit) mogelijk maken worden met een *bepaalde* inhoud ingevuld waardoor ze hun (meerdere) betekenis verliezen.



(Te vergelijken met een verfilmd boek. Degene die het boek gelezen heeft en de film bekijkt zal vaak teleurgesteld de bioscoop verlaten omdat hij blijkbaar een andere – en slechts één – versie ervan te zien heeft gekregen – de ruimtes die door verschillende interpretaties kunnen worden ingevuld, worden nu door één ervan opgeëist.)

Wat deze invulling van de leegte betreft, gaan techniek en kunst, die in oorsprong toch bij elkaar hoorden, een tegenovergestelde richting uit. Want wat aan ons ontsnapt of waarover we geen controle hebben wil onder andere schilderkunst nog oproepen zonder het te kunnen tonen. Neem bijvoorbeeld Francis Bacons reeks van *Schreeuwende Pausen*. Bij de eerste paus lijkt de schreeuw zich in deijd opengesperde mond te lokaliseren, bij *Paus III* verschijnt hij achter de zittende figuur als iets dat van het lichaam is afgezonderd. De hele reeks bestond uit meer dan dertig pogingen om iets te schilderen wat ontsnapt (de schreeuw) zonder het werkelijk in de verf te kunnen zetten – het te kunnen bepalen. Dit wijst op een wezenlijk verschil tussen technologie en kunst: de eerste laat dat wat ontsnapt voor wat het is, houdt er geen rekening mee of negeert het en richt zich op het positieve of aangename effect dat ervoor in de plaats komt; de tweede doet ons zien, naar iets dat ze niet kan laten zien (zie Reader 2012, pp. 150-157).

Met de grens van techniek heb ik willen wijzen op het bepalende denken van techniek: wat aan ons ontsnapt vult het in, zonder het volledig te kunnen opvullen; het wil een spanning (waardering-afwijzing) ontspannen (met het aangename), die een spanning moet blijven om nog van betekenis te kunnen zijn. Dit neemt niet weg dat mens en techniek met elkaar verweven zijn (mediatietheorie), en meer nog – heideggeriaans uitgedrukt, en vanuit een mens gesproken – dat de mens zowel een existen (overgave) als een insisteren (controle) is. Wanneer die spanning uit balans geraakt en de mediatie zelf zonder onderbreking begint te ‘functioneren’, dan hebben we een reden om ons vragen te stellen; ons, zoals Arendt, ongerust te maken over de gemeenschap als pluraliteit van singulariteiten. In deze context zouden we Arendts ongerustheid over de nieuwe technologieën nog anders kunnen formuleren: wat haar verontrust, is dat in de mediatie tussen mens en techniek het mediërende element het alleenrecht van zijn interpretatie gaat opeisen, en die op zijn beurt voorstelt als het model van de menselijke aangelegenheden. Laten we niet uit het oog verliezen dat Arendt, voor ze tot dit besluit komt, eraan vooraf liet gaan dat ‘mensen dan volledig tot eenlingen zijn geworden, gevangen in de subjectiviteit van hun eigen persoonlijke ervaring’. Het is deze situatie die ook Sherry Turkle verontrust.



3. Wat heet 'beter'?

Sherry Turkle is sinds 1976 onderzoekster bij het MIT waar ze het *Initiative on Technology and Self* oprichtte, waarvan ze de directeur is. Ze is psychoanalytisch geschoold en heeft een praktijk als klinisch psycholoog. In 2011 publiceerde ze *Alone Together*, een boek dat het sluitstuk vormt van een trilogie over onze relaties met de computer en de nieuwe media. In deze trilogie staat de volgende onderzoeksvraag centraal: 'Wat doet technologie met ons zelf?'

Elk deel volgt een kantelmoment in de ontwikkeling van de computertechnologie: het veralgemeende gebruik van de pc, de introductie van internet en de opkomst van de mobiele netwerken. In 1984 schreef Turkle *The Second Self* waarin ze onderzoekt wat computers met ons doen: met onze manier van denken over onszelf, onze relaties met anderen en met de betekenis een menselijk wezen te zijn. De onderzoeksresultaten stemden haar hoopvol omdat computers ons zouden kunnen afleiden van onze problemen in het echte leven. Als een geëxpandeerd zelf zou hij de reflectie over onszelf kunnen bevorderen in de één-op-één-relatie tussen persoon en machine. Een decennium later publiceert Turkle *Life on the Screen* (1995), een studie die focust op de manier waarop computers ons dwingen nieuwe identiteiten aan te nemen in onlineruimtes. Via netwerken worden andere betekenissen gegeven aan de plaats waar men zich bevindt en wordt de computer een bemiddelaar in de relaties die mensen met elkaar aangaan. Met virtuele ruimten zoals *Second Life* wordt het mogelijk om een 'workshop in identiteit' te organiseren, waardoor ons zelfbeeld minder unitair wordt en we ons in andere personage kunnen inleven. Turkle noteerde toen al enkele getuigenissen van jongeren die zegden dat ze het onlineleven als bevredigender ervaren dan het werkelijke leven of het beschouwden als slechts één venster naast vele andere.

Op het einde van de jaren negentig van vorige eeuw begonnen we een volledig genetwerkt leven te leiden, waarbij we niet meer gebonden waren aan de desktop, maar gebruik maakten van mobiele netwerken. Tegelijkertijd deed er zich een evolutie voor in de robotica waardoor kinderen bijvoorbeeld robots als speelgoed kregen (zoals de tamagotchis en de furbies). In *Alone Together* bestudeert Turkle deze twee evoluties met nog steeds dezelfde onderzoeksvraag: wat zij met ons zelf doen. De studie is gebaseerd op honderden interviews met jongeren van 5 tot 18 jaar, 'digital natives' die opgroeiden met gsm's en speelgoed dat om liefde vraagt. Bij dit onderzoek maakte de hoop van vijftientig jaar geleden plaats voor ongerustheid. Turkles algemene conclusie is dat we vandaag onzeker zijn geworden over intermenselijke



relaties en bang zijn voor intimiteit; we gebruiken technologie om relaties aan te gaan maar tegelijkertijd schermen we onszelf ervan af. Vandaar de ondertitel van *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Uit elk van de twee genoemde evoluties licht ik een voorbeeld om de problematiek te illustreren. Maar eerst bespreek ik het volgende verhaal om aan te geven hoever de gedachten over de verwevenheid van mens en machine kunnen gaan en welke hoge verwachtingen in het functioneren van de technologie worden gesteld.

In 2006 kreeg Turkle telefoon van een reporter van *Scientific American* die haar ervan beschuldigde tegen homohuwelijken te zijn. Dat was volgens Turkle helemaal niet het geval, maar de reporter zei te reageren op haar eerdere uitslating waarin ze het samenwonen en huwen van mensen met robots afwees. De hele kwestie werd opgeroepen door het boek *Love and Sex with Robots* van David Levy. In een recensie in *The New York Times* stond daarover te lezen: 'Liefde met robots zal even normaal zijn als liefde met andere mensen. Het aantal seksuele handelingen en standjes die mensen gewoonlijk uitvoeren zal nog uitbreiden, omdat robots ons meer zullen leren dan wat er in alle gepubliceerde seksuele handleidingen ter wereld tezamen te lezen staat.' (Turkle, p. 5)

Levy argumenteert dat robots ons zullen aanleren hoe we 'betere' vrienden en geliefden kunnen worden, omdat we op hen kunnen oefenen. Bovendien zullen zij daar waar mensen falen kunnen invallen. Levy pleit daarom voor het huwelijk met robots. Hij geeft toe dat robots 'anders' zijn, maar in veel opzichten zijn ze ook 'beter': geen bedrog, geen hartenpijn. Volgens Levy is er maar één criterium om de waarde van robots te beoordelen, met name: voel je je 'beter' als je met een robot samen bent?

Als psychoanalytica hecht Turkle veel belang aan intieme relaties en authenticiteit. Wat haar het meest verontrust is een intieme relatie met een machine die zelf geen gevoelens heeft, geen gevoelens kan hebben en werkelijk een slimme verzameling is van 'alsof'-prestaties. Een robot gedraagt zich alsof hij zorg draagt en alsof hij ons begrijpt. Authenticiteit volgt volgens Turkle uit de bekwaamheid om jezelf in de plaats van een ander te stellen, om met de ander een relatie aan te gaan vanwege gedeelde menselijke ervaringen: we werden geboren, hebben families en weten wat verlies en de realiteit van de dood is. Een robot – hoe gesofisticeerd ook – staat gegarandeerd buiten deze gedeelde ervaringen.³⁰ Levy's boek zet ons wel aan het denken: wat als een robot geen vorm van leven is, maar een performance? Wat als wij ons 'goed' of 'beter' voelen bij een robotrelatie omdat we dan alles beter onder controle hebben? Wat als een robotgezel ons ons goed doet voelen, maar om de een of andere reden onze eigenwaarde doet verliezen? Is 'zich goed voelen' als reden wel



‘beter’? Wat op z’n minst kan worden gezegd is dat Levy onze emoties infantiliseert: hij miskent flagrant de complexiteit van menselijke (liefdes)relaties – wat hij huldigt is ‘inauthenticiteit’. Dit waren de redenen waarom Turkle zich tegen het samenwonen of huwen van mensen met robots verzette.

Hogergenoemde reporter beschuldigde Turkle van species-chauvinisme, want onthield zij robots het recht niet op ‘echtheid’? De analogie tussen robots en homo’s toonde volgens hem aan dat de toekomstige intimiteit met machines geen tweede-keuzeoptie is om een geliefde te vinden. Hij insisterde dat machines hun eigen specifieke intieme kwaliteiten met zich meebrengen, die in hun eigen rechten moeten worden erkend – zoals dat voor homo’s geldt. In zijn visie is de liefde-, seks- en huwelijksrobot niet een loutere ‘beter-dan-niets-optie’, een substituut voor een intermenselijke relatie. Een robot is eerder een ‘beter-dan-iets-optie’, beter dan een intermenselijke relatie. De machine zou hoe dan ook de voorkeur kunnen krijgen op wat we momenteel ervaren in de soms warrige, meestal ontgoochelende en altijd complexe mensenwereld.

Dit bizarre verhaal laat zien hoe technologie zich focust op het aangename als het ‘betere’, waardoor ze de spanning tussen waardering en afwijzing en tussen overgave en controle uit balans brengt. Het risico van afwijzing wordt vermeden en controle wordt gegarandeerd. En meer nog, lijkt ze deze (technologische) relatie tussen mens en technologie als model (interpretatie) – want ‘beter’ – voor te schrijven aan de menselijke aangelegenheden, want die zijn vergeleken met het technologische model warrig, ontgoochelend en complex. Op die manier conditioneert ze mensen en verliezen hun onderlinge relaties, zoals we verder nog zullen zien, ook aan betekenis.

Het robotverhaal brengt ons bij een van de voorbeelden die Turkle geeft van de evolutie in de robotica. Het gaat om Miriam, een 72-jarige vrouw die in een rusthuis verblijft in Boston. Haar zoon is onlangs verhuisd naar de Westkust en ze ervaart dit als zou hij haar hebben verlaten. Wanneer hij op bezoek komt maken ze ruzie – ze voelt dat ze meer van hem verlangt dan hij haar kan geven. Miriam zit in een zetel en streelt Paro, een kleine robot in de vorm van een zeehondje. Hij kan oogcontact leggen en vertoont gemoedsgesteldheden. Hij kan bijvoorbeeld waarnemen of hij teder of agressief gestreeld wordt. Miriam aait hem zachtjes. Zij is vandaag wat depri en neemt aan dat Paro dat ook is. Op haar tedere streling reageert Paro met een warme respons: hij draait zijn kopje naar haar en maakt een bevestigend spinnend geluid. Hierdoor aangemoedigd toont Miriam nog meer affectie voor haar kleine



robot. In haar poging hem de troost te geven waarvan zij denkt dat hij die nodig heeft, troost zij zichzelf. De robot parasiteert op de menselijke aanleg zichzelf te willen genezen door anderen te geven wat hijzelf het meeste nodig heeft.

Wanneer Turkle Miriams situatie aan collega's voorlegt, associëren zij deze met die van hun huisdieren en het soelaas dat ze hen bieden. Ze vertellen verhalen over hoe zij 'weten' dat hun baasjes ongelukkig zijn en getroost willen worden. Maar hoe zit dat dan met onze relaties met robots? Turkle kan niet met zekerheid zeggen of huisdieren Miriams verdriet en gevoel van verlies zouden kunnen aanvoelen. Wat ze wel weet, is dat op het moment dat Miriam met Paro blijkbaar 'verbonden' is en hij haar troost biedt, de robot haar helemaal niet begrijpt. Miriam ervoer in deze situatie een intimiteit met een ander, maar eigenlijk was ze alleen. Haar zoon had haar verlaten en, toen Turkle haar met die robot zag, voelde ze dat ook wij haar hadden verlaten. Miriam bevindt zich in een vergelijkbare situatie als diegene die in de aangename waan verkeert door iedereen bewonderd te worden, wat bij ons eerder medelijden dan erkenning oproept; op de koop toe zijn wij het die Miriam in die waan hebben gebracht.

Turkle besluit hieruit dat wij vandaag op zoek zijn naar no-riskrelaties, die robots ons blijkbaar kunnen geven. We zijn bereid ons aan het onbezielde onvoorwaardelijk te hechten. Hierachter ligt een zekere vermoeidheid die betrekking heeft op de moeilijkheden van het leven met mensen. In elk verhaal over de menselijke tekortkomingen voegen we robots in, want mensen zijn te veeleisend en wat robots vragen kunnen we 'beter' managen. Turkle noteert de reacties van mensen die ze interviewde en die dit bevestigen: 'Mensen stellen teleur; robots niet. Echtgenoten bedriegen elkaar, vrouwen faken orgasmes, kinderen nemen drugs. Hoe moeilijk is het niet om familie en vrienden te begrijpen?' Hiermee zetten zij de mens op zijn nummer. 'Uiteindelijk weten we niet hoe een andere persoon zich voelt. Mensen zetten een masker op. Robots zijn veiliger.' 'Vrienden kunnen vermoeiend zijn. Robots zullen altijd "beter" zijn voor mij. En wanneer ik er genoeg van krijg kan ik hem op *on bold* zetten en weggaan' (Turkle, p. 10) .

Het idee van sociale robots suggereert dat we kwetsbaar zijn, maar ook in staat een weg te vinden in de intimiteit door haar te omzeilen. Technologie werkt als een symptoom en is een droom. Als droom vervullen robots ons verlangen naar relaties die we onder controle kunnen houden. Maar zoals elk psychisch symptoom leidt het ons van het werkelijke probleem af door het 'op te lossen' zonder het aan te pakken: robots geven ons gezelschap, maar maskeren onze angst voor onvoorspelbare intimiteit.



Een symptoom draagt kennis in zich waarvoor de persoon bang is om die te dragen. Het werk van het symptoom bestaat erin deze kennis te vermommen zodat we ons niet met haar dag in dag uit moeten confronteren. ‘So , it is “easier” to feel constantly hunger than to acknowledge that your mother did not nurture you. It is “easier” to be enraged by a long supermarket line than to deal with the feeling that your spouse is not giving you the attention you crave. When technology is a symptom, it disconnects us from our real struggles.’ (Turkle, p. 283)

De psychoanalytische traditie leert ons dat elke vorm van creativiteit zijn prijs heeft. Turkle redeneert verder en zegt:

The transgression in the analytic enterprise is not that we try to make things better; the transgression is that we don’t allow ourselves to see its costs and limitations. [...] [Robert] Caper suggests [that Oedipus] is [not] punished for [the knowledge of his parentage, but for] something else: his refusal to recognize the limitations of knowledge. A parallel with technology is clear: we transgress not because we try to build the new but because we don’t allow ourselves to consider what it disrupts or diminishes. We are not in trouble because of invention but because we think it will solve everything. (pp. 283-284)

Turkles aanvankelijke hoop maakte plaats voor ongerustheid omdat zij moest vaststellen dat wij eerder geneigd zijn om via technologie de weg van de minste weerstand (het aangename) in te slaan die ten koste gaat van onze intermenselijke relaties. De droom om relaties onder controle te houden wordt verwezenlijkt door robots die niets meer doen dan liefde en zorg simuleren.

Wat de simulatie betreft, dienen we op te merken dat zij als kenmerk niet uitsluitend aan de technologie moet worden toegeschreven. In het dagelijkse leven tussen mensen wordt er ook gesimuleerd, zoals de eerdere opmerking die Turkle noteerde doet vermoeden: ‘Mensen zetten een masker op. Robots zijn veiliger.’ Mensen doen zich in verschillende situaties in de publieke ruimte anders voor, ze zetten dus maskers op om, zoals Arendt stelt, zich te beschermen tegen het felle licht van de openbaarheid, waarin we door iedereen gezien en gehoord kunnen worden. Belangrijk hierbij is echter dat Arendt het dragen van maskers verbindt met het Latijnse woord *persona*, dat de dubbele functie ervan weergeeft: het gaat zowel om het verbergen of vervangen van de gelaatsuitdrukking als om de mogelijkheid de stem erdoorheen te laten klinken (*per-sona*) (zie onder meer Arendt 2004, pp. 132-133). Anders dan in het technologische simuleren, simuleert het masker een persoonlijkheid die of een personage dat tevens verwijst naar iets dat het niet kan tonen (het *wie* klinkt door het masker).



Zoals eerder aangegeven verliezen erkenning en waardering hun betekenis wanneer ze worden afgedwongen of gegarandeerd. Met Turkle moeten we constateren dat we vandaag blijkbaar in een situatie zijn aanbeland waarin we daar niet meer geheel van wakker liggen. Authenticiteit wordt wel van mensen verlangd – en dat maakt het zo moeilijk – maar een robot lijkt zich daaraan te kunnen onttrekken: we verdragen niet dat mensen faken terwijl welbeschouwd robots niets anders doen. Wat dit betreft blijft Turkle kritisch en stelt ze zich de vraag wat ‘simulatie’ eigenlijk van *ons* wil: ‘It wants – it demands – immersion. But immersed in simulation, it can be hard to remember all that lies beyond it or even to acknowledge that everything is not captured by it. For simulation not only demands immersion but creates a self that prefers simulation.’ (Turkle, p. 285)

Simulatie voorziet ons in relaties die simpel zijn, simpeler dan die het echte leven ons kan bieden. Wij worden vertrouwd met deze reducties die ons voorbereiden op een leven met robots. Maar, zo vervolgt ze:

But being prepared does not mean that we need to take the next step. Sociable robotics put science into the game of intimacy and the most sensitive moments of children’s development. There is no one to tell science what it cannot do, but here one wishes for a referee. Things start innocently: neuroscientists want to study attachment. But things end reductively, with claims that a robot ‘knows’ how to form attachments because it has the algorithms. The dream of today’s roboticists is no less than to reverse engineer love. Are we indifferent to whether we are loved by robots or by our own kind? (Turkle, pp. 285-286)

Met deze reversie, van de studie van de menselijke hechting naar de simulatie van de (menselijke) hechting, die dan (voortaan) voor de norm van de menselijke hechting wordt aanzien, lijkt Turkle de brug te slaan van de evoluties in de robotica naar onze mobiele genetwerkte samenleving.

Indeed, roboticists want us to know that the point of affective machines is that they will take care of us. This narrative [...] is now cited as conventional wisdom. We have entered a realm in which conventional wisdom [...] is dangerously inadequate. That it has become so commonplace reveals our willingness to take the performance of emotion as emotion enough. (Turkle, p. 286)

Het formele gegeven van een gesimuleerde emotie lijkt dus te volstaan om ze als een emotie te ervaren – van *wie* die emotie uitgaat lijkt er niet toe te doen. Een gelijkaardig formeel voorkomen vindt Turkle terug in de relaties die via mobiele netwerken tot stand worden gebracht. In dit geval lijkt het loutere gegeven van verbonden-te-zijn doorslaggevend.



Het voorbeeld dat ik uit Turkles uiteenzetting over de nieuwe media licht, is dat van een kleindochter en haar oma, die regelmatig met elkaar contact opnemen. Een jonge vrouw die in Parijs woont, belde wekelijks haar oma in Philadelphia. Vanwege de hoogoplopende kosten waren de gesprekken de eerste jaren kort, maar zeer intens. Vandaag *skypen* ze en het valt de kleindochter op dat ze tijdens het gesprek – dat nu langer duurt en gratis is – ook andere zaken afhandelt: ze beantwoordt achterstallige mails en doet aan multitasking waardoor het gesprek oppervlakkiger is geworden. Ze zijn meer ‘geconnecteerd’ dan ooit tevoren en toch spreken ze met elkaar alsof ze tegen niemand spreken. Beiden zijn ze alleen en hun intimiteit is slechts een van de *tasks* van *multitasking* geworden.

Hetzelfde fenomeen zien we bijvoorbeeld op conferenties. Tijdens de pauze is iedereen mails aan het checken, aan het surfen of netwerken: we zijn alleen tezamen. Turkle noemt dit het ‘onbehagen in de connectiviteit’. En met de constante connectie komt ook de nieuwe angst voor disconnectie – ‘Ben ik nog verbonden?’ Het verlies van een gsm bijvoorbeeld betekent zoveel als de dood. Altijd heeft men zijn gsm als een fantoomledemaat binnen handbereik.

De oppervlakkigheid van de menselijke relaties via netwerken illustreert Turkle onder meer aan de hand van het programma Chatroulette. Het verbindt je audiovisueel met een door het programma willekeurig gekozen (shuffle) persoon die ook ingelogd is. Sommige deelnemers zijn in hun keuken aan het koken en wensen wat gezelschap, anderen masturberen, nog anderen zijn op zoek naar een conversatie of gewoon nieuwsgierig naar wat hen te beurt zal vallen. Turkles eerste ervaring met Chatroulette dateert van maart 2010. In een mum van tijd kreeg ze een eerste verbinding. Het was een penis. Ze klikte ‘next’. Dan werd het scherm gevuld door giechelende tienermeisjes die haar ‘nextten’. Haar derde verbinding was opnieuw een penis, die gemasturbeerd werd – ‘Next!’. De volgende connectie was een groep jonge Spaanse mannen in een verduisterde kamer die bij kaarslicht leken te dineren. Ze glimlachten en wuifden. Turkle begroette hen, maar werd gekrenkt door hun, evenwel vriendelijk, doch confronterend antwoord: ‘Hallo, ouwe dame!’ – ‘Next!’.

Chatroulette heeft een nieuw woord aan het internationale lexicon toegevoegd: ‘nexting!’ Dit woord drukt de handeling uit om van het ene onlinecontact naar het andere te gaan door op het scherm de button ‘next’ aan te klikken. Gemiddeld klikt een Chatroulettegebruiker om de enkele seconden op ‘next’. Turkle concludeert dat Chatroulette tot extremen leidt: gezichten en lichamen worden objecten. Het onlineleven heeft zijn eigen reducties, want de geprogrammeerde emoties geven de ‘indruk’ gevoelens te zijn, in plaats van ze uit te drukken. Wanneer we met artificiële



intelligenties spreken, hanteren we een taal die door een computer ontleed kan worden. ‘Online, it becomes more difficult to tell which messages come from the programs because we have taught ourselves to sound like them. At the extreme – and the extreme is in sight – when we sound like programs, we are perhaps less shocked when they propose themselves as interlocutors. In science fiction terms, as a friend put it to me, “We can’t identify the replicants because the people, inexplicably, took to acting like them”.’ (Turkle, p. 225) En daarom ‘nexten’ we met alle gemak van de ene naar de andere connectie.

Het mag worden herhaald dat technologie onze relaties conditioneert en het verontrustende is dat de programmeerbare relaties model beginnen te staan voor de menselijke relaties. Met andere woorden, dat we in de gewone omgang met mensen hen met hetzelfde gemak zullen gaan nexten. Wat hiermee op het spel wordt gezet zijn duurzame relaties en het vertrouwen dat men in anderen kan stellen. Daarmee zijn we in een vicieuze cirkel beland: bij gebrek aan vertrouwen voelt men zich onveilig; gecontroleerde (geprogrammeerde) relaties waarin men gemakkelijk genext kan worden leiden tot wantrouwen.

Een gelijkaardige gesloten cirkel signaleert Rob Wijnberg in verband met de media. Het nieuws bijvoorbeeld, lijkt ons veel minder te interesseren, we vertrouwen de bron niet langer (‘de media manipuleren’) en we zijn bovendien cynisch over wat we eraan kunnen doen (‘het is nu eenmaal zo’). We geloven het nieuws niet meer en verliezen de reden om ons erdoor aangesproken te voelen. Deze desinteresse zet programmamakers ertoe aan om het nieuws op te leuken met YouTube-filmpjes en Bekende Nederlanders/Vlamingen. Maar deze weinig diepgravende infotainmentjournalistiek voedt precies die desinteresse en het cynisme. ‘De nieuwsconsument wordt dus niet alleen als inherent ongeïnteresseerd beschouwd, maar tegelijkertijd ook geconditioneerd tot desinteresse. De boodschap is immers: omdat het nieuws op zichzelf niet belangrijk en interessant is, hebben we het maar voor u gecompriemd en tot vermaak verheven.’ (Wijnberg, p. 21) Met Arendt moeten we hier vragen naar een onvoorziene ‘onderbreking’ van die cirkel, die niet van het functioneren zelf komen kan.

Wat multitasking betreft, wijs ik op een voorval met een jonge collega. Hij vertelde me dat hij bij zichzelf vaststelt dat wanneer hij van de ene naar de andere campus wandelt hij zijn smartphone voortdurend in de hand houdt, zijn mails checkt en op het internet surft. In plaats van van de omgeving te genieten en rustig te kuieren is hij het aan zichzelf verplicht om die leegtes op te vullen. De ironie wil dat hij elke week een avond yoga volgt om te ontstressen en zichzelf onder controle te houden.



Dit voorval illustreert dat alle leegtes en stiltes dreigen dicht te slibben en opgevuld moeten worden. Iedereen heeft reeds ervaren dat het bij anderen al lang geen bewondering – laat staan aanzien – wekt wanneer je hen vertelt dat je het (te) druk hebt – met bijvoorbeeld (achterstallige) mails te checken, die dan toch op korte termijn moeten worden beantwoord en je van je echte werk afhouden. Iedereen heeft het toch te druk met ‘teksten’ (sms’en, mailen), zelfs naar de collega die aan het aanpalend bureau aan het werk is. Misschien willen we hem of haar niet storen, maar intussen wordt de vrije ruimte voor een persoonlijk gesprek met tekstjes opgevuld.

De paradox is dat we, overrompeld door het volume en de snelheid van ons leven, een beroep doen op technologie om ons meer vrije tijd te geven – wat technologie ons ook belooft te doen: robots in plaats van zware handenarbeid bijvoorbeeld. Maar technologie maakt ons vandaag nog beziger dan ooit tevoren en altijd meer op zoek naar dat beetje rust. Of toch niet, want ook hierin lijkt technologie ons te conditioneren. Uit Turkles interviews bleek dat vele gebruikers van het internet geen rust meer kunnen vinden, ook niet bij een meer, aan zee of op een trektocht. De stilte maakt hen angstig. Anderzijds stelt ze ook het begin van een terugslag vast: jonge mensen raken gedesillusioneerd door de sociale media. Bijgevolg: ‘There is, too, the renewed interest in yoga, Eastern religions, meditation, and “slowness”.’ (p. 289) Deze voorbeelden hebben veel weg van de romantische reacties uit de jaren tachtig van vorige eeuw. Jongeren verklaarden toen dat er iets aan de menselijke natuur is dat haar anders maakt dan een machine (‘simulated feeling may be feeling; but simulated love is never love’ (*ibid.*)). Het grote verschil met de jaren tachtig is echter dat het Net vandaag intrinsiek deel uitmaakt van onze (schoolse) vorming, dat we ons erop beroepen om nieuws te vergaren en een baan te vinden. ‘So, today’s second thoughts will require that we actively reshape our lives on the screen. Finding a new balance will be more than a matter of “slowing down”. How can we make room for reflection?’ (*ibid.*)

Technologie is een fantoomledemaat geworden, zoveel maakt ze deel uit van het leven van teenagers. Zij zijn de eersten die met gsm’s zijn opgegroeid en dat maakt hen vertrouwd met technologie, maar het brengt ook onveiligheden met zich mee: ze smeden vriendschapsbanden op sociale netwerken en vragen zich af of ze wel echt onder vrienden zijn; ze zijn de hele dag door geconnecteerd, maar zijn niet zeker of ze wel gecommuniceerd hebben; ze geraken in de war over hun gezelschap.

Deze verwarring over communicatie en gezelschap, die een uitloper is van een conditionerende geprogrammeerde communicatie, sluit misschien aan bij het beeld



van de nieuwe patiënt dat door Paul Verhaeghe werd geschetst. Waar de symptomen van de ‘traditionele’ patiënt nog grotendeels voortkwamen uit een imaginaire denkwereld, zoals fantasieën, fobische constructies, dwanggedachten en wanen die het gevolg waren van bijvoorbeeld schuldgevoelens en niet verwerkte oedipale problematieken, komt de hedendaagse patiënt op consultatie met een vage combinatie van schijnbaar inhoudsloze angsten, depressie, paniekstoornissen, ADHD, somatisering, eetstoornissen, stoornissen in de impulscontrole, zelfverwonding, druggebruik, seksueel en agressief ageren.

Typisch hierbij is dat deze problemen als het ware *betekenisloos* zijn. Somatisering mag dan wel de uitdrukking van psychische moeilijkheden op het lichaam zijn (bijvoorbeeld via maagklachten), voor de patiënt zijn het alleen maagklachten. Seksueel of agressief ageren mag dan wel binnen een betekenisvolle context plaatsgrijpen, voor de man of vrouw in kwestie is het puur een zaak van actie-reactie [zonder omweg of onderbreking]. Onmiddellijk bij dit gebrek aan betekenisverlening sluit het ontbreken van *historisering* aan: in hun beleving is er geen enkel verband tussen hun levensverhaal en hun huidige ellende. (Verhaeghe 2009, p. 99, mijn cursivering)

Dit gebrek aan betekenisverlening en historisering wijst op wat men ‘de gestripte mens’ zou kunnen noemen. Het wijst op het ontbreken van een (rijke) imaginaire denkwereld die deze patiënten belet de symptomen (of stoornissen) in een breder kader te plaatsen en dat te verwoorden. Als dit type patiënt in aantal toeneemt, zal dat vanzelfsprekend het einde betekenen van de psychotherapie – wat Verhaeghe met zijn titel suggereert –, aangezien de psychotherapie precies met en aan deze fantasieën en hun verwoordingen werkt. Wat Verhaeghe bij de nieuwe symptomen ook opvalt, is dat ze meestal performatief van aard zijn, dit wil zeggen: dat het handelingen, acties zijn. Dit is het gevolg van een *vanaf het begin* mislukte representatie- en symbolisatiefunctie, waardoor de stap naar actie quasi onmiddellijk volgt. Wat depressie bijvoorbeeld betreft, lijkt deze altijd al aanwezig te zijn geweest. Voor Verhaeghe wijst dit op een algemeen gebrek aan zinverlening, waarbij de geringste gebeurtenis voor deze patiënten volstaat om de op zich al wankel grond onder hun voeten helemaal te voelen wegzakken (vergelijk pp. 103-104).

Bovendien meldt Verhaeghe dat deze patiënten de ‘traditionele’ therapeutische verhouding vaak omkeren. Hij wordt ‘bijvoorbeeld geconfronteerd met een even wanhopige als eisende vraag naar een oplossing (‘U moet iets dóén, nú!’), al dan niet in combinatie met wantrouwen. Of, daar schijnbaar lijnrecht tegenover, met een eerder afwezige, onverschillige houding (‘Voor mij hoeft het niet.’) tot zelfs (‘En u



denkt dat u mij kunt helpen!')' (Verhaeghe 2009, pp. 99-100). 'Kortom, de YARVIS-patiënt van weleer (*young, attractive, rich, verbal, intelligent, social*) is vervangen door de 'I am feeling FINE'-patiënt. *Fine*, hallo? *Fucked-up, insecure, neurotic* en *emotional*, en dat is dan nog héél netjes omschreven.' (p. 100)

Turkle dramatiseert minder dan Verhaeghe³¹, maar interessant is dat zij, die in het internet een mogelijkheid zag voor adolescenten om zonder al te veel risico met hun identiteit te experimenteren ('een workshop in identiteit') – en dat ook nodig hebben –, in het aandringen van data en geconnecteerde 'vrienden' tevens een ondermijning van die mogelijkheid ziet. Ze sprak met teenagers die per maand zes- tot achtduizend teksten ontvangen en verzenden, uren per dag Facebook gebruiken, instant boodschappen versturen en op Google zoekacties uitvoeren. Al deze activiteiten laten sporen na. Deze teenagers leiden een leven dat zijn eigen elektronische schaduw produceert. Turkle vergelijkt hun situatie met die van Peter Pan die zijn eigen schaduw niet kon zien en de jongen was die nooit volwassen werd. De meesten onder ons zijn zoals hij, zegt ze. Na verloop van tijd begint een leven met een elektronische schaduw zo natuurlijk aan te voelen dat de schaduw lijkt te verdwijnen. Meestal gedragen we ons alsof we geen schaduw hebben, in plaats van dat hij onzichtbaar is (p. 260-261). Als we het beeld van Peter Pans schaduw mogen doortrekken naar het *wie* dat aan ons ontsnapt – onze schaduw waarover we niet kunnen springen (Arendt) –, dan lijkt Turkle hier te suggereren dat ons *wie*, dat tegelijk het meest eigene aan ons is, elektronisch overschaduwd (of bepalend vermorzeld) wordt, waardoor we de gevoeligheid voor onze eigenheid (uniciteit) dreigen te verliezen. Dat wat aan ons ontsnapt, die leegte, wordt elektronisch (over)bezet.

We kunnen hier gemakkelijk de vergelijking maken met Arendts typering van de massamaatschappij waarin mensen volledig eenlingen zijn geworden, gevangen in de subjectiviteit van hun persoonlijke ervaring, die door een oneindig aantal anderen een oneindig aantal malen op dezelfde wijze wordt ervaren. Het einde van de gemeenschappelijke wereld is gekomen wanneer ze slechts onder een geprogrammeerde conditie verschijnt en het haar slechts is toegestaan alleen dat perspectief te bieden: *Alone Together*.

We zijn kwetsbaar, niet alleen in de privacy van onze intimiteit, maar in onze privacy in het algemeen. Sociale media zoals Facebook leven van onze private gebruiken die zij in de openbaarheid brengen – het zijn de nieuwe publieke ruimten. Maar meer en meer worden we gewaarschuwd op te letten voor wat we aan forums toevertrouwen. Daarbij komt nog dat het quasi onmogelijk is om alle gegevens te 'deleten' en het



netwerk voor goed te verlaten. Ergens, op de achtergrond blijven ze op het Net bewaard – internet vergeet niets: ‘the words “delete” and “erase” are metaphorical’ (Turkle, p. 259), want de gegevens ‘are only removed from your sight’ (p. 260). Wat ons kwetsbaar én machteloos maakt als we bijvoorbeeld iets per vergissing of waarover we later spijt kregen zouden hebben gepost. De sociale media brengen ons dus al in die positie van de onsterfelijken die, zoals Arwen het verwoordde, ‘voor altijd herinnerd zullen worden aan wat ze ooit verkeerd hebben gedaan’ – geen onderbreking van wat gezegd of gedaan werd en waarop we altijd aangesproken kunnen worden: geen vergeten, noch vergeving.

Internetplatformen houden er ten aanzien van het privacy-beleid een eigen logica op na. Zo vertelt Turkle dat ze tijdens de uitreiking van de Webby Award – een prijs die jaarlijks uitgereikt wordt aan de meest invloedrijke website – in gesprek ging met een van de genomineerden. Hij ging er vanzelfsprekend van uit dat ‘all information [was] good information’, dat ‘information [must] be free’ en ‘if you have nothing to hide, you have nothing to fear’ (p. 262). Haar verbazing was groot toen hij Foucaults Panopticon citeerde om zijn standpunt kracht bij te zetten. Het Panopticon levert het gevoel dat we altijd worden bekeken ook al is de observator – die we niet kunnen zien – afwezig. Het doel ervan is dat we uiteindelijk onszelf gaan surveilleren. In de moderne staat zou elke burger zijn eigen politieagent worden. Dwang wordt dan overbodig omdat de overheid haar eigen, aan zichzelf gehoorzamende burgers creëert. De situatie op het internet, zo stelde haar gesprekspartner, is hieraan analoog. ‘[S]omeone might always be watching, so it doesn’t matter if, from time to time, someone actually is. As long as you are not doing anything wrong, you are safe’. De scheve redenering is dus de volgende: als je je altijd bekeken voelt, dan mag af en toe toch iemand echt kijken. Turkle concludeert daaruit: ‘Foucault’s critical take on disciplinary society had, in the hands of this technology guru, become a justification for the U.S. government to use the Internet to spy on its citizens’ (*ibid.*).³²

Uit Turkles onderzoek blijkt dat elke discussie over privacy op het internet met de generatie die ermee opgroeide uitkomt bij berusting en onmacht (Wijnbergs ‘desinteresse en cynisme’). De internetgoeroe op de Webby Award ging ervan uit dat het internet de droom van het Panopticon heeft verwezenlijkt en definieerde zijn positie als volgt: ‘The way to deal is to just be good’ (p. 263). Turkle reageert: ‘But sometimes a citizenry should not simply “be good”. You have to leave space for dissent, real dissent. There needs to be technical space (a sacrosanct mailbox) and mental space.’ (*ibid.*). Ze weet echter niet in welke positie ze haar achttienjarige dochter moet



plaatsen ('be good' of berusting versus 'dissent' of cynisme), die Loopt (een gps-applicatie op de iPhone die de *whereabouts* van haar vrienden weergeeft) wel 'creepy' vindt, maar opmerkt dat het voor haar moeilijk is om de app te verwijderen wanneer al haar vrienden er wel gebruik van zouden maken. 'They would think I had something to hide.' (p. 264)

Turkle verdedigt dat we in een democratie ervan uit moeten gaan dat iedereen wel iets te verbergen heeft. Ze noemt het 'een zone van privaat handelen en denken' die, ongeacht ons techno-enthousiasme, beschermd moet worden. Het afbakenen van een 'heilige' ruimte moet deel uitmaken van de democratie. Zonder privacy vervagen de grenzen van de intimiteit.

De hele kwestie van de bedreigde intimiteit en privacy is waarschijnlijk niet alleen aan de logica van het internet toe te schrijven, maar deze toont wel *in extremis* wat volgens Arendt kenmerkend is voor de moderne maatschappij. In een andere tekst uit 1954 ontwikkelt Arendt enkele gedachten met betrekking tot de opvoeding (Arendt 1994, ik citeer uit de Nederlandse vertaling). Daarin stelt ze dat het voor het opgroeiende kind van uitzonderlijk belang is dat de private en de publieke sfeer van elkaar worden gescheiden. In het kort komt het hierop neer dat de vitale kwaliteit van het menselijk leven wordt verwoest wanneer het constant blootgesteld wordt aan het felle licht van de publieke ruimte. Het heeft de bescherming en geborgenheid van het private leven nodig als schild tegen de wereld. Dit geldt des te meer voor het kind als menselijk wezen in wording: het heeft – zoals de wortels van een plant – de duisternis nodig om te kunnen groeien (Arendt 1994, p. 113). Volgens Arendt wordt vanaf de moderniteit tussen de private en publieke een sociale sfeer geschoven waarin het private publiek wordt gemaakt en het publieke naar het model van het private wordt ingericht. Dat maakt het voor kinderen des te moeilijker om in de veiligheid van de duisternis ongestoord op te groeien tot volwassenheid. Zij geeft in dit verband het voorbeeld van kinderen van beroemde ouders: 'De roem dringt door de vier muren binnen in de privéruimte, wat vooral onder de hedendaagse condities met zich meebrengt dat het genadeloze licht van de openbaarheid alles overspoelt wat tot het privéleven van de betrokkenen behoort, waardoor de kinderen de geborgen ruimte missen waarbinnen zij kunnen opgroeien.' (Arendt 1994, p. 114) Dit mag misschien volstaan om met Arendt verder na te denken over wat het internet vandaag doet. Het breekt in het private in en werpt het in het felle licht van de publieke ruimte (zie onder meer Facebook), waardoor het private zijn beschermende functie verliest.³³ Het is ook dit wat bij Turkles teenagers op het spel wordt gezet.³⁴



4. *Besluit: een onderbreking*

Dat wij vandaag blijkbaar ontgoocheld zijn in menselijke relaties schreef Turkle toe aan onze *droom* die relaties onder controle te krijgen. Die controle vinden we in de technologie van de robotica die ons verder conditioneert door de gesimuleerde gevoelens als norm te stellen. In deze verwevenheid van mens en machine ziet Turkle nog een barst of onderbreking, al was het maar door zichzelf de vraag te stellen of wij die mensen die we met robots achterlaten, zelf niet hebben verlaten. Of, zoals ze in haar besluit enkele kinderen citeert die zich afvragen: ‘Zijn daar geen mensen voor?’ (Turkle, p. 290). Daarom, denk ik, doet die volgorde er wel degelijk toe: of we de mens aan technologie toevertrouwen of technologie aan de mens. Want het gaat, vanuit de mens gesproken, in de eerste plaats om spanningen die spanningen moeten blijven: tussen waardering en afwijzing, overgave en controle, bestaan en insisteren, omdat de ontspanning ervan tot betekenisverlies leidt. En daarom moeten we het juiste midden (de balans in die spanning) *niet* zien te treffen tussen lafheid en overmoed van technologie, zoals Peter-Paul Verbeek in dit nummer suggereert (pp. 118-119), want dan blijven we nog binnen het technologische functioneren. Vanuit welk standpunt zullen we dat dan nog kunnen onderbreken? Het juiste midden zullen we moeten treffen tussen wat ik hier gemakshalve zal noemen: een maximale (menselijke) benadering met behoudt van (technologische of bepalende) distantie. Zoals we van Aristoteles weten valt dat juiste midden niet (gegarandeerd) ‘exact’ te bepalen en zeker niet in het algemeen, maar zal het, afhankelijk van de *context* (in de eerste plaats van de mens(en) die je ontmoet), om minder of meer betrokkenheid, meer of minder distantie vragen. Beide zijn noodzakelijk (én verweven), maar in meerdere of mindere mate en ten opzichte van elkaar (in welke mate en in hoeverre?). Om dit concreter voor te stellen: bij het uitvoeren van een hersenoperatie bijvoorbeeld zal het juiste midden sterker doorslaan naar de technologische distantie (chirurgen laten zich door robots assisteren omdat zij de operatie veel nauwkeuriger kunnen uitvoeren); anderzijds zal in ouderenzorg of bij dementerenden bijvoorbeeld het juiste midden vooral aanleunen bij ‘the human voice, face, and touch’ (Turkle, p. 292) – wanneer we hen met robots achterlaten, hebben wij hen verlaten. De ‘context’ juist inschatten, is de opdracht. Want in de ene context kan te veel techniek onze relaties uithollen en zelfs tenietdoen, maar het is niet denkbeeldig dat in een andere context te veel zorg of overdreven warmte iemand zal verpletteren of versmoren.

Turkles ongerustheid over wat er met onze ‘digital natives’ gebeurt, heeft te maken met technologie die werkt als een *symptoon*: ze leidt ons van het onderliggende probleem



af, zonder er rekening mee te houden – of: ze werpt een elektronische schaduw over wat aan ons ontsnapt. Daardoor wordt onze hechting herleid tot het louter verbonden-zijn en worden de contacten oppervlakkig. Technologie vult de lege ruimten op waardoor ze aan angst geen uitweg biedt – we gaan er (symptomatisch) naar handelen want kunnen geen stiltes meer verdragen. Hierdoor ontstaan er nieuwe angsten: de angst om niet verbonden te zijn; de angst uitgesloten te worden wanneer ik mijn Facebookprofiel niet regelmatig bijwerk; de angst dat men mij zal verwijten iets te verbergen wanneer ik niet meedoe. Het internet onthoudt alles, we laten onuitwisbare, private sporen na, waardoor we constant bedreigd worden met onszelf geconfronteerd te worden (met ons *wie*, Turkles *Self*). Turkles ongerustheid heeft hier betrekking op het ontbreken van een barst in de verwevenheid van de teenagers met technologieën – het zijn hun fantoomledematen geworden, die hun schaduw verdringen en negeren. Maar wat verdrongen werd, keert op de een of andere manier terug, in een verschoven vorm, zoals we ook bij de nieuwe angsten en bij Verhaeghes nieuwe patiënten konden zien.

Voor wie hieruit zou besluiten dat we ons dan maar beter tegen de verandering zouden keren of terug naar de oude wereld moeten gaan, wil ik nog deze aan Arendt ontleende overweging meegeven. Het kind als nieuwkomer in de wereld is bij uitstek degene die verandering aanbrengt, de bestaande wereld anders interpreteert, vernieuwing brengt en in de wereld een nieuw begin maakt (Arendt 1994). Verandering is er dus constant waar kinderen worden geboren. Maar de laatste decennia is er een verschuiving in de verhouding tussen kind en wereld opgetreden, die blijkbaar door de technologie nog wordt versterkt. Niet langer is het kind de vernieuwer, maar degene die geboren wordt in een steeds sneller vernieuwende wereld. Hierdoor wordt het kind van zijn innovatieve kracht beroofd en wordt het gedwongen zich aan de innoverende wereld te conformeren ('het is nu eenmaal zo'). Het heeft dan geen alternatieven meer – geen rebellie, geen dissidentie –, het berust, bekent zijn onmacht tegenover een verpletterende nieuwe wereld of wordt cynisch omdat het tegen beter weten in mee moet doen. Innovatie is op zich niet het probleem, want het behoort tot de menselijke aangelegenheden dat het kind steeds vernieuwing brengt. Het probleem ligt in het blinde geloof dat wat technologie maakt, 'beter' is. 'We are not in trouble because of invention but because we think it will solve everything.' (Turkle, reeds geciteerd)

Met de grens van techniek heb ik willen aantonen dat dit bepalende denken de menselijke aangelegenheden niet *per se* verbetert. Of beter, dat zij – door haar bepalende denken – onze wezenlijkste verlangens (iemand te zijn, erkenning, waardering) *juist niet* vervult, maar ondermijnt. Het gegeven dat er vandaag meer en meer mensen



gedesillusioneerd raken en uit de sociale media stappen, dat erover vanuit verschillende (soms onverwachte) hoeken symposia worden georganiseerd en kritische boeken aan worden gewijd – zelfs door ICT'ers (zie Caudron) –, wijst erop dat men het functioneren wenst te onderbreken – al was het maar voor even – en wenst na te denken over de wenselijkheid van wat technologie met ons doet.

‘Wat heet “beter”?’ is een open vraag waarop het antwoord aanvankelijk onbepaald is. Daarom sluit ik me bij Turkle aan wanneer ze zegt dat we moeten vermijden in dilemma's (of digitaal: 1 of 0) te denken, of nog erger, de zaken zo voor te stellen dat er van een keuze helemaal geen sprake meer is, zoals: ‘Do you want your parents and grandparents cared for by robots, or would you rather they not be cared for at all?’ (Turkle, p. 289). Zij stelt voor om een stap terug te doen wanneer er triomfalistische of apocalyptische verhalen worden verteld over ons leven met technologie. In wat zij *realtechniek* noemt, staat ze sceptisch tegenover het idee van een (transhumanistische) lineaire vooruitgang, en moedigt ze een zekere nederigheid aan wanneer beslissingen in overweging worden genomen. Nederigheid zal ons helpen bij het afwegen van kosten en baten en laat ons dat wat we nog voor onschendbaar (kwetsbaar, eindig en teer) houden koesteren (zie Turkle, p. 294).

Ik heb getracht mij niet in de genoemde kampen in te delen (pessimisme, optimisme, pragmatisme, humanisme) en me er ook niet door te laten chanteren, maar de andere helft van het verhaal willen vertellen, waarvan ik meen dat technologen en technologie-studenten die ook onder ogen moeten zien, willen zij op een verantwoordelijke wijze nadenken en ontwerpen – positivisme zou hen opsluiten in een bevestigend verhaal dat hen niet tot nadenken stemt. Men zal mij al gauw bij de pessimisten indelen en aanwrijven een eenzijdig verhaal te vertellen – en dat is het in menig opzicht: ik ben bijvoorbeeld niet ingegaan op het gewicht van het *wie*, hoe het ook op ons kan wegen en ons te veel kan zijn, en ook niet op de rol van de vrije markt en het consumentisme die op de ontwikkeling van technologie een grote impact heeft, om deze twee niet onbelangrijke elementen maar te noemen. Het verhaal dat ik heb willen brengen was in de eerste plaats een poging om inzichtelijk te maken dat, zoals de eerste (morele) les van de therapeut voorschrijft, het misschien niet onverstandig is eerst onze eigen grenzen te leren kennen vooraleer ze (steeds verder functionerend) te verleggen.

Literatuur

ARENDT, Hannah, ‘The Crisis in Education’. In: IDEM, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Group, 1993², pp. 173-196. Nederlandse vertaling: ‘De crisis van de opvoeding’. In: *Tussen*



- verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*. Vertaald door Jan Masschelein en Remi Peeters. Leuven/Apeldoorn: Garant, 1994, pp. 101-123.
- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958. Nederlandse vertaling: *Vita Activa*, door C. Houwaard. Amsterdam: Boom, 1994.
- ARENDT, Hannah, *On Revolution*, 1963. Nederlandse vertaling: *Over revolutie*, door Rob van Essen, met een voorwoord van Ido de Haan. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2004.
- AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo Olympus, 2004⁷.
- AYDIN, Ciano, 'Transcendentie en het innerlijk. Over de religieuze dimensie van technologie en de technologische dimensie van religie'. *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 73 (2012), pp. 258-280.
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Ethics*. Oxford/Cambridge USA: Blackwell, 1993.
- BÖHME, Gernot, Wolfgang VAN DEN DAELE en Wolfgang KROHN, *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- BURMS, Arnold en Herman DE DIJN, *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*. Wijsgerige verkenningen, volume 2. Leuven/Assen: Universitaire Pers Leuven/Van Gorcum, 1986.
- CASSIMAN, Jean-Jacques, *De genetische revolutie*. Antwerpen: Luster, 2012.
- CAUDRON, Ben, *Niet leuk. Mijmeringen over nieuwe media, mensen en macht*. Kalmthout: Pelckmans, 2012.
- FREUD, Sigmund, 'Het onbehagen in de cultuur'. In: *Werken* 9. Nederlandse vertaling door Gerda Mathot, Dick Bergsma en Henk Bouman, herzien door Wilfred Oranje. Amsterdam: Boom, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Alleen een god kan ons redden. Heidegger in gesprek met Der Spiegel*. Vertaald door Paul Beers en ingeleid door Jacques De Visscher. Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Over het humanisme*. Bezorgd, vertaald en van aantekeningen voorzien door Chris Bremmers. Budel: Damon, 2005.
- HOTTOIS, Gilbert, *Symbool en techniek. Over de technowetenschappelijke mutatie in de westerse cultuur*. Vertaald door Maarten van der Marel. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans, 1996.
- LATOUR, Bruno, *Wij zijn nooit modern geweest*. Vertaald door J. van Dijk en G. de Vries. Amsterdam: Van Genneep, 1994.
- LEADER, Darian, *De Mona Lisa stelen. Wat kunst ons doet maar niet laat zien*. Vertaald door Paulus Van Bortel en Henri Bloemen. Kalmthout/Zoetermeer: Pelckmans/Klement, 2012.
- LYOTARD, Jean-François, *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*. Vertaald door Ineke van der Burg, Frans van Peperstraten en Henk van der Waal. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Kok Agora, 1992.
- MOLS, Bennie, *Turings tango. Waarom de mens de computer de baas blijft*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2012.
- TURKLE, Sherry, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.
- VAN BORTEL, Paulus, *Het geweld van laatste woorden. Filosofie in de marge van de gezondheidsethiek*. Amsterdam: SUN, 2004.
- VERBEEK, Peter-Paul, *De daadkracht der dingen. Over techniek, filosofie en vormgeving*. Amsterdam: Boom, 2000.
- VERBEEK, Peter-Paul, 'De moraliteit van de dingen'. In: *De verleiding van de ethiek. Over de plaats van morele argumenten in de huidige maatschappij*. Redactie door Ignaas DEVISCH en Gert VERSCHRAEGEN. Amsterdam: Boom, 2003.
- VERBEEK, Peter-Paul, *Filosofie van mens en techniek*. Oratie 15 oktober 2009. Twente: Universiteit Twente. http://www.utwente.nl/academischeplechtigheden/oraties/archief/2009/oratieboekje_verbeek.pdf
- VERBEEK, Peter-Paul, *De grens van de mens. Over techniek, ethiek en de menselijke natuur*. Rotterdam: Lemniscaat, 2011a.



- VERBEEK, Peter-Paul, *Moralizing Technology. Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago/Londen: The University of Chicago Press, 2011b.
- VERBEEK, Peter-Paul, 'De vleugels van Icarus', *Ethische Perspectieven* 23 (2013), nr. 2, pp. 108-123.
- VERHAEGHE, Paul, *Het einde van de psychotherapie*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2009.
- VERHAEGHE, Paul, *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2012.
- VISKER, Rudi, 'De bevrijding van het private. In gesprek met Arendt'. In IDEM, *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de bedendaagse wijsbegeerte*. Amsterdam: SUN, 2007, pp. 33-67.
- WIJNBURG, Rob, *Nietzsche & Kant lezen de krant. Denkers van vroeger over dilemma's van nu*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2009.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Het subject en zijn onbeheersde. Vijf essays over psychoanalyse en het cartesische cogito*. Vertaald door Johan Schokker. Amsterdam-Meppel: Boom, 1997.

Noten

1. HEIDEGGER, *Alleen een God*, p. 51.
2. Voor het standpunt van de posthumanist dat ik in wat volgt zal bespreken, steun ik op Peter-Paul VERBEEK 2000, 2003, 2009, 2011a, 2011b en 2013. Voor de mediatietheorie waarin Verbeek de ideeën van Don Ihde uitbreidt, zie zijn bijdrage in dit nummer 'De vleugels van Icarus', onder paragraaf 2. 'Mens en techniek'.
3. Ik vul de zinnen aan die ik in de op de twee na vorige alinea nog onvolledig heb geciteerd.
4. Voor een verband tussen religie en technologie, zie FREUD 2006, einde tweede deel, waar het begrip religie waarover hij het heeft, vervangen kan worden door technologie. Zie ook AYDIN 2012.
5. Merk op dat bij Hottois de uitdrukking 'proces' *passim* voorkomt.
6. Vergelijk ook met VERBEEK 2000.
7. Gelet op het gegeven dat de posthumanist na zijn bewering: 'Uiteraard deel ik geheel de gedachte dat we de vrijheid van anderen zoveel mogelijk moeten respecteren en dat we mensen als doel in zichzelf en niet als middel moeten behandelen', eraan toevoegt: '– er zullen maar weinig mensen in onze samenleving zijn die deze gedachte *niet* delen' (VERBEEK 2011, p. 115-116), lijkt me de status van de humanistische ethiek wel erg precair. Wat als op een dag het aantal mensen in onze samenleving toeneemt dat deze gedachte *niet* deelt? Hebben we dan nog argumenten om het proces dat naar het transhumanisme leidt te onderbreken?
8. De posthumanist lijkt het met dat (ethisch) verzet of die weerstand moeilijk te hebben. Met die moeilijkheid vindt hij gemakkelijk aansluiting bij een opvatting die volgens Verhaeghe sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw ingang heeft gevonden en waarover hij zegt: 'Die moeilijkheid heeft alles te maken met het beoordelende karakter dat in ethiek vervat ligt. Een oordeel, en zeker een morele veroordeling, is in deze tijden van politieke correctheid *op voorhand* verdacht. Iets wat dus veroordeeld wordt.' (VERHAEGHE 2012, p. 45, mijn cursivering)
9. *Embedded ethics* naar analogie met *embedded journalism* waarbij journalisten ingedeeld bij een leger-eenheid aan het front verslag uitbrengen en dus een unilaterale versie van de feiten te zien krijgen. Verder haalt Verbeek zijn nieuwe ethiekopvatting bij Gilbert Hottois, een notoir verdediger van het transhumanisme die het begrip 'begeleiding' invoert om de techniek onder het juk van de symbolen



(autoriteiten, de kerk, ideologieën) weg te halen en pleit om actief met ‘het beeld van de mens [te] breken’ (HOTTOIS, p. 26).

10. Ik vermoed dat vele hogere technologische opleidingen in de maatschappelijke afstemming van technologieën precies hun opdracht zien. Veel explicieter dan Verbeek adviseerden de leden van de Starnberger Schule uit de late jaren zeventig van de vorige eeuw de mogelijkheid *vooraf* aan een beleid vorm te geven om technologieën in functie van maatschappelijke doeleinden te ontwikkelen. Bedoeld zijn de medewerkers van het in 1981 ter ziele gegane Max-Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg. Zie onder meer BÖHME *et al.* 1977.

11. Vergelijk de openingszinnen van LYOTARDS *Het onmenselijke*: Het humanisme deelt ons lessen uit. Op duizenden, dikwijls onderling onverenigbare manieren. [...] Maar altijd alsof de mens ten minste een zekere waarde is die niet ter discussie gesteld hoeft te worden. Die zelfs de autoriteit bezit om het vragen, de argwaan en het denken dat aan alles knaagt, op te schorten en te verbieden. (LYOTARD 1992, p. 8).

12. Verwijzing naar het door techniekfilosofen veel geciteerde boek van Bruno Latour (LATOUR 1994).

13. Het komt me voor dat dit voor Verbeek een voldoende reden is en dat hij daarvoor steun zoekt bij Latour (VERBEEK 2011, p. 94): ‘Het menselijke, dat begrijpen we nu, daar krijgen we geen vat op en dat kan niet worden gered zonder dat het die andere helft van zichzelf, het deel van de dingen, terugkrijgt. Zolang we het humanisme construeren door het contrast met het object [...] te benadrukken, begrijpen we noch het menselijke noch het niet-menselijke.’ (LATOUR 1994, p. 192).

14. Te vergelijken met wat algemeen geweten is over zangeres en actrice Cher, die tientallen esthetische operaties onderging en er nog niet tevreden mee is.

15. Dit in tegenstelling tot kunst (of bepaalde vormen ervan) die dat wat aan ons ontsnapt precies wil oproepen. Zie hiervoor bijvoorbeeld Darian LEADER (2012, p. 109).

16. Waar in liedjeswedstrijden zoals *The Voice van Vlaanderen* (op VTM) herhaaldelijk op wordt gewezen.

17. Zie het eerdere voorbeeld van Cher.

18. Massachusetts Institute of Technology.

19. Deze paragraaf steunt op hoofdstukken 1 en 2 van VAN BORTEL 2004.

20. Voor Arendts moderne/postmoderne positie zie VISKER 2007.

21. In het Nederlands misschien wat ongelukkig, maar niet geheel onterecht vertaald als *Vita Activa*. Ik zal naar deze vertaling verwijzen met Arendt.

22. Vergelijk met de volgende uitspraak van J. Ellul: ‘Technique (...) advocates the entire remaking of life and its framework because they have been badly made. But “badly made” means nothing other than made in a way different from the way it could have been made were the available technical means applied’, geciteerd in BAUMAN 1993, p. 189.

23. Zie deel 3 van de verfilming: *The Return of the King*, hoofdstuk 7.

24. Arendt heeft hier vooral de abstracte begrippen en wiskundige formules van de technowetenschappen op het oog. ‘De moeilijkheid ligt in het feit dat de “waarheden” van de moderne wetenschappelijke wereldbeschouwing nog wel in wiskundige formules aangetoond en technologisch bewezen kunnen worden, maar niet meer normaal onder woorden te brengen of zelfs maar te denken zijn. (...) [H]et is denkbaar dat wij mensen, aan de aarde gebonden wezens die zich zijn gaan gedragen



alsof zij bewoners van het heelal zijn, nimmer in staat zullen zijn begrip op te brengen voor, dat wil zeggen: te denken en spreken over, de dingen die wij niettemin in staat zijn te doen' (ARENDT, p. 13). Het verontrustende daarvan is dat hierover geen 'gesprek' meer gevoerd zal kunnen worden en dus hierover ook geen democratische besluiten zullen worden genomen, waar het Arendt precies om te doen is.

25. In dit verband is het mij niet ontgaan dat Peter-Paul Verbeek aan zijn begeleidende ethiek de voorwaarde koppelt van een 'publieke ruimte' die een maatschappelijk debat doet ontstaan over de hedendaagse 'antropotechnologie', waarin de vele visies op het goede leven moeten worden geëxpliciteerd – zonder de pluraliteit ervan geweld aan te willen doen (zie VERBEEK 2011a, pp. 131-132). Hoe hij dit 'extern' debat aan een 'intern' begeleidende ethiek zal koppelen, is niet helemaal duidelijk. Ook emeritus hoogleraar Menselijke Erfelijkheid Jean-Jacques Cassiman doet een dergelijke oproep: 'We hebben veel om samen over na te denken. Maar ik ben optimist. Ik ben ervan overtuigd dat de grote meerderheid van de mensen de nieuwe mogelijkheden zinvol zullen gebruiken. Op één voorwaarde: dat ze goed geïnformeerd zijn. [...] Ik droom van multidisciplinaire werkgroepen waarin experts, patiënten, burgers en filosofen luisteren naar elkaars standpunten en elkaar leren begrijpen, zodat er voldoende draagvlak ontstaat om concrete voorstellen te formuleren die dan efficiënt vertaald worden naar de praktijk. [...] Laten we het denkproces samen beginnen' (CASSIMAN 2012, pp. 91-92).

26. '[W]ant ook al weet niemand van de mensen wat er in de mens is, behalve alleen de geest van de mens die in hem is, er is toch nog wel iets aan de mens, waarvan zelfs de geest van de mens die in hem is niet weet' (AUGUSTINUS 2004, X, v, 7, p. 220).

27. Daarom is het hoogst onverstandig om op de vraag van je geliefde, waarom je van haar of hem houdt, te antwoorden dat zij/hij jouw 'type' is. Daarmee geef je aan dat er nog andere personen van hetzelfde type voorkomen, terwijl de vraag gesteld werd om de uniciteit van de persoon of relatie aan te duiden.

28. Bedoeld is de door Lacan fel bekritiseerde psychoanalytische stroming die in de jaren veertig van de vorige eeuw in New York opgericht werd door Heinz Hartmann, Ernst Kris en Rudolf Loewenstein.

29. Te vergelijken met de complexe Enigmacodes die tijdens de Tweede Wereldoorlog door de Duitse marine werden gebruikt en door Alan Turing (grondlegger van de computertechnologie en artificiële intelligentie) in het diepste geheim in dienst van de Britse overheid werden gekraakt (MOLS, p. 21).

30. Voor een gelijkaardige observatie, zie MOLS 2012, met name hoofdstuk 4: 'Zonder lichaam wordt geen brein verliefd'.

31. Hoewel we niet uit het oog mogen verliezen dat Verhaeghes patiënten (jong)volwassenen zijn en Turkles onderzoeksgroep vooral uit minderjarigen bestaat.

32. Hierbij aansluitend zouden we ons vragen moeten stellen over het gemak waarmee vandaag een app wordt gedownload zonder de algemene voorwaarden te lezen. We krijgen wel de mogelijkheid aangeboden deze voorwaarden in te kijken en er vervolgens al dan niet mee in te stemmen. Echter zijn de voorwaarden meestal in zulke gespecialiseerde (juridische) taal opgesteld dat ze in feite onbegrijpelijk zijn. De app brengt ons in verbinding, maar het is verre van duidelijk waaraan we ons verbinden.

33. 'Hoe kon het dan gebeuren dat, juist nadat men tot het besluit was gekomen dat de fout van de vroegere opvoeding erin lag de kinderen als kleine volwassenen te zien, men het kind nu blootstelde



aan wat, meer dan wat ook, karakteristiek is voor de wereld van de volwassenen, namelijk haar openbaarheid?’ (ARENDT 1994, p. 114)

34. Dat Arendts opmerking (zie de vorige noot) niet alleen slaat op wat internet met onze jongeren doet, maar dat het eerder een kenmerk van onze moderne maatschappij zou zijn, mag blijken uit het commentaar dat Verhaeghe geeft bij de cover van zijn recentste boek *Identiteit*: ‘Het meisje op de omslagfoto is Amerikaanse; ze is een van de deelnemers aan een schoonheidswedstrijd voor kinderen. Ze heet Savanha en is twee jaar oud. In Amerika wordt dit soort wedstrijden veelvuldig gehouden en fotografe Susan Anderson maakte er een reeks foto’s van, getiteld *High Glitz*. De wedstrijden zijn aan regels gebonden: make-up en valse nagels zijn voor kinderen vanaf twee jaar toegestaan. In beha of bikini op de catwalk mag vanaf vier jaar. ‘Ik koos deze foto uit de reeks omdat de geforceerde glimlach en de erotiek ontbreken – die zijn op nagenoeg alle andere foto’s uitdrukkelijk aanwezig. Hier kan je het kind, achter de make-up toch nog een beetje zien – de licht geopende mond, de ogen waarin ik een zweem van melancholie meen te herkennen. Haar houding – de samengevouwen handjes (met valse nagels) en de manier waarop ze op haar ellebogen steunt, tonen iets anders. Ik hoop dat het verzet is’.